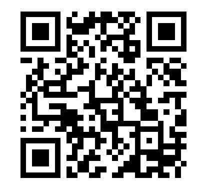
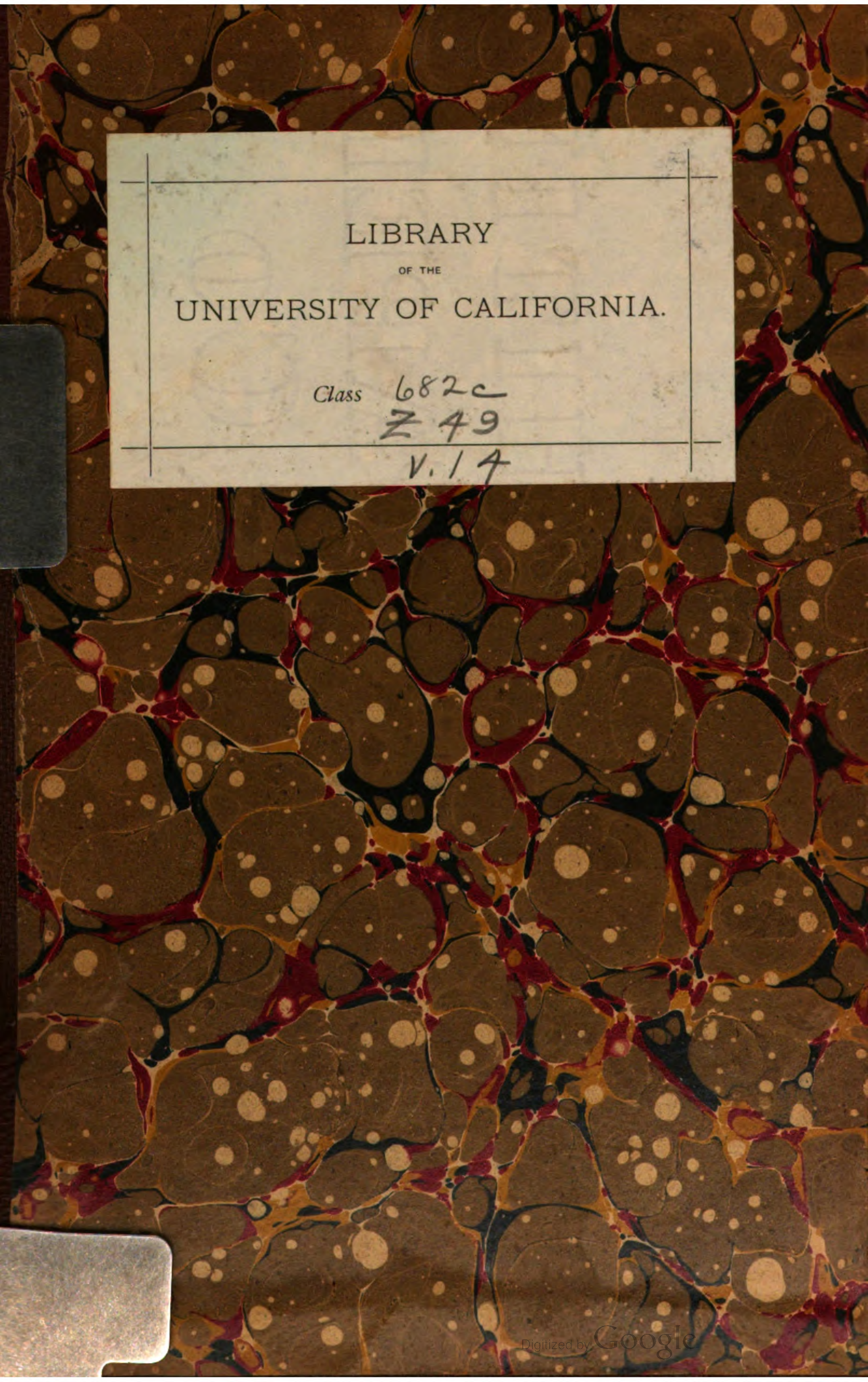
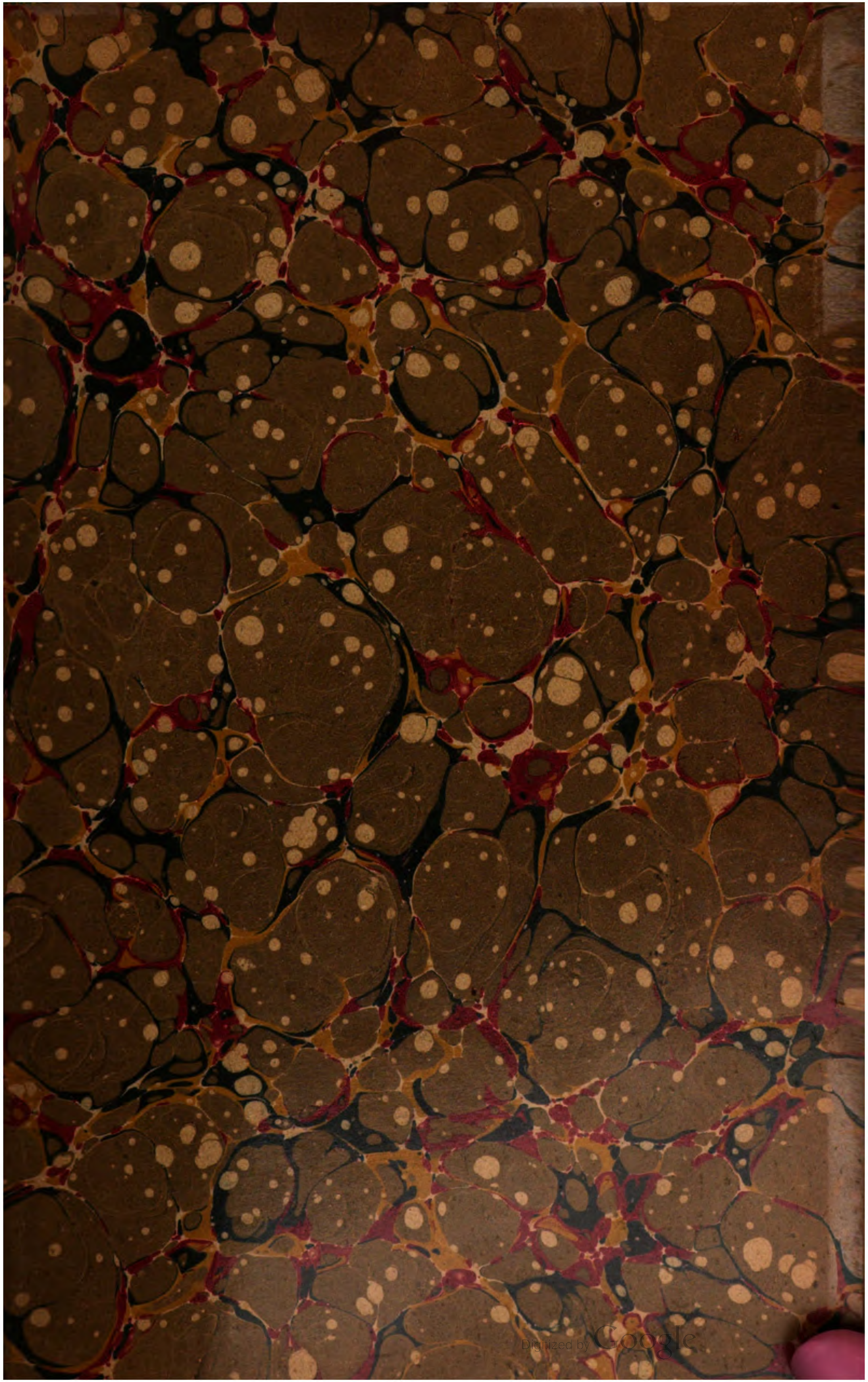



UC-NRLF
B 3 827 745





Zeitschrift

für

Völkerpsychologie

und

Sprachwissenschaft.

Herausgegeben

von

Prof. Dr. M. Lazarus und **Prof. Dr. H. Steinthal.**

Vierzehnter Band. Erstes Heft.

Inhalt.

Berlin

Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung

Harrwitz und Gossmann

1882.

Zeitschrift

für

Völkerpsychologie

und

Sprachwissenschaft.

Herausgegeben

von

Prof. Dr. **M. Lazarus** und Prof. Dr. **H. Steinthal.**

Vierzehnter Band.



Berlin,

Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.

Harrwitz & Gossmann.

1883.

WEIMAR. - HOF-BUCHDRUCKEREI.

Inhalts-Verzeichnis.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.



Zahlen von kosmischer Bedeutung,
hauptsächlich bei Indern und Griechen, und Wichtigkeit von Genealogien im Mythus.

Their languages and mythology constitute the internal true and only History of primitive races and are by far the best exponents of their real condition as thinking and acting Beings.
B. H. Hodgson.

Fragen mit zahlreichen Unterfragen, zu deren Lösung verbündet Naturforscher und Philosophen in gemeinsamem, mehr oder minder erfolgreichem Kampfe mit der wirren und knotenreichen Aufgabe noch heute sich abmühen, haben im Hirne des Erdensohnes, seit er denkt, — und zu welcher Zeit und unter welchem Volke war das nicht der Fall? — gespukt und eine Beantwortung gefunden. Freilich gab Antwort hierauf dieser in seiner Art, d. h. in einer kindlichen, zuweilen, wie uns Spätlebenden scheinen will, kindischen, ja mitunter vernünftigen Sinnes schier ermangelnden Unbefangenheit, welche die schwersten Steine wissenschaftlichen Anstoßes mit leichtem Herzen und mit durch nichts gehemmtem Fuße überspringt. Noch lange bevor zu Befriedigung des Wissensdurstes, welche den menschlichen Geist quält und drängt, behufs Verständnis von Mikro- und Makrokosmus die ersten, grundlegenden Vorbedingungen erfüllt, namentlich langjährige und streng geregelte Beobachtung sowie gereifte, mit kühler Besonnenheit forschende Verstandes-

kraft ihre Schuldigkeit getan, ließ eine aufgeregte Phantasie ihrem rasch dahineilenden Flügelrosse die Zügel schießen. So kam es, dass durch dichterische Kühnheit geschaffen und bald so bald anders gewendet aus der wirklichen Welt heraus sich neben sie eine andere, eine Welt des Scheines stellte. Und ward nun letztere von dem Menschen, obschon sein eigenstes und nur sein Werk, eine wirkliche ποίησις, für gegenständliche Wahrheit genommen, und überdies mit Wesen höherer, ihm selber ähnlicher, allein auch an Weisheit und Macht ihn weit, weit überragender Art bevölkert, vor denen, gleich Beherschern seiner Geschicke, er in heiligernster Demut, ja voll banger Scheu das Knie beugt, und deren Gunst er sich durch Opfer und sonstige Bezeugungen der Ehrfurcht zu erwerben wie auch ihren Zorn abzuwenden eifrig bestrebt ist. Und gleichwohl sind das in solcher Fassung und in der Vielheit Gebilde bloß in ihm, nicht wie der Alleinzige, Wirklichkeit außer ihm.

Es ist die Rede, wie man sieht, vom Mythus, dem wir allerorten, bald in äußerst dürftiger, bald in mehr oder minder ausgearbeiteter und geistreicher Form, wie auch in mannichfaltigster Lebendigkeit begegnen, und von dem sich gänzlich loszusagen selbst den gebildetsten Völkern nur schwer und kaum völlig gelungen ist. So groß erweist sich das Bedürfnis der Menschenseele, von der Weltordnung und dem geheimen, aber gleichwohl in ihr so unendlich wirksamen Getriebe der mächtigen Naturgewalten, gegen welche der arme Sterbliche rücksichtlich seines Wohl oder Wehe sich ohnmächtig und in steter Abhängigkeit fühlt und weiß, einigermaßen den Schleier zu lüften. Und wo ihr der Aufschluss über die ursachlichen Zusammenhänge des Waltens im All als nüchtern prosaische Wirklichkeit versagt bleibt, doch wenigstens nach einem eingebildeten und erträumten zu haschen, und glaubens-innig daran festzuhalten, lässt sie nicht ab und fährt Jahrhunderte hindurch fort, die in gedachter Richtung angeknüpften Fäden fortzuspinnen, mit neuen einheimischen oder von fernher überkommenen zu verknüpfen und alles dies zuletzt zu einem großen bunt-

farbigen Gewirk verwebt von sich auf Kind und Enkel zu vererben. Demgemäß handelt es sich vor Allem um ersehnte Auskunft, wie über unseres Geschlechtes Ursprung, Wesen und sittliche, noch über des Einzelmenschen kurze Lebensdauer hinaus dessen Loos bedingende Pflicht, so um dreist speculative Lösung kosmogonischer Rätsel. In letzterer Rücksicht demzufolge um das Wie, Woher und Wohin dieser uns umgebenden unendlichen Welt mit allem in ihr Vorhandenen, ihren verschiedenen wunderbaren Gliedern, Kräften, gegenseitigen Verhältnissen und den Vorgängen großartiger, zum Teil in wohlgeordneter Wiederkehr erfolgenden Naturereignisse. Alles Erscheinungen, welche auch unbegriffen den Sinn zu bewunderungsvollem Staunen fortreißen und, wie von unsichtbaren Händen hervorgebracht, ihn durch den Zauber eines geheimnisvollen Mysteriums gefangen nehmen. Da wirken und schaffen nun dem Menschen bald feindselig bald gegen ihn gut gesinnt, fruchtbaren wie landverwüstenden Regen entsendender Himmel und die Allernährerin Erde mit Feld, Berg, Wald und Tal; Sonne, den Fluren wohltätig oder sie versengend, desgleichen Mond und Gestirne mit Tages- und Jahreswechsel; Kriege und Frieden unter den Menschen entsprechend Liebe und Hass (Eros und Polemos) in der Natur, wenn ihre Kräfte oder Elemente einander liebevoll suchen oder in Widerstreit und Aufruhr geraten: die bewegte Luft sammt Winden linder, abkühlender Art und anderen, welche wild daher brausen, die stärksten Bäume entwurzeln und Schiffen Gefahr bringende Wogen aufwühlen; im Erdenschoß wütendes Feuer, und Feuer mit Donnerschall und herabströmendem Wasser geeint im Gewitter; der buntfarbige Bogen, welcher sich zeitweise über das Wolkenmeer hin ausspannt; Ocean und die sich mit ihm vermählenden Flüsse u. s. w. Dies und so manches Andere, darunter namentlich noch solches, was den Menschen unmittelbar angeht, Geburt und Tod, Ehe und das Haus, Besitz, Schicksal, Tätigkeiten wie Ackerbau, Jagd, Sorge für die Herden, Gewerbe, z. B. Schmiedearbeit, selbst Künste und Wissenschaft, wie u. A. Stern- und Heilkunde, Handel

zu Land und Wasser; ethische Begriffe: die Themis, welche das Recht abwägt, und Eidschwur; Treue und gerechter, gottesfürchtiger Sinn, das Mitleiden, Ἔλεος; Freiheit, Mannhaftigkeit mit Kampf und Sieg, aber auch geistbetörende Verblendung und Schuld, Rächerinnen der Missetat und Schlangenbisse des bösen Gewissens, — sie alle, alle müssen sich gefallen lassen, gelegentlich zu lebenatmenden Personen umgedichtet und im Geiste als solche gedacht und behandelt zu werden. So gut wie selbstverständlich aber ist: derartigen mythischen Wesen muss, in so fern der Mensch sich selber wie zum Nachbilden jener saß, auch alles Menschliche, nicht bloß allein, was Löbliches an ihm, anhaften, nur freilich zum Uebermenschlichen hinaufgeschraubt und potenzirt. Solchergestalt schreiten Götter und Untergötter (die sind ja natürlich gemeint) verschiedenen Ranges und mit bald weiterem bald beschränkterem Geschäfte und Amte innerhalb des großen Götterstandes betraut, — Einen Allkönig oder mehrere Herscher an der Spitze, — jeder zumeist in dem, ihm im Besonderen zugewiesenen Gebiet als dessen Vorsteher und Lenker, falls nicht selbst Urheber, schaltend und waltend daher. Und ferner begreift sich leicht: der jedesmaligen Gottheit Geschlecht, Gestalt und Aussehen, ihre Verbindungen mit anderen durch Blutsverwantschaft oder Heirat, ihr je nach dem Charakter oder in verschiedenen Situationen ungleiches Sinnen und Trachten, auch der Inbegriff der von ihr vollführten Taten müssen, wennschon nicht innerhalb allzu eng gesteckter Grenzen, doch der Hauptsache nach in angemessenem Einverständnis sich erweisen mit der, wo nicht ursprünglichen und einzigen, doch wesentlichsten Aufgabe, die zu erfüllen ihm obliegt. Taten, sagten wir, der Götter? Nun gewiss; keine Person, und die Götter sind ja Personen, ohne Handlung sowenig als ohne Denken und Fühlen; und so entsteht allmählich eine eigene Göttergeschichte, welche oftmals, mit Heroentum und Heldensage verquickt, zumal wenn euhemeristisch umgedeutet, wieder hinabgezogen wird in die irdische Welt durch Anknüpfung an bestimmte Völker, Städte und andere Oertlich-

keiten, vorzüglich dann, wenn eine Gottheit dort besondere Verehrung als Schutzmacht genießt.

Wenn anders aber der Mensch, auch sollte er unter allen Objecten seines Forschens nicht selber der wissenswürdigste sein, doch ohne Widerspruch zu den wichtigsten zählt: dann verdiente auch sein über sich hinaus erwachtes Sinnen und Denken, sein dem Ueberirdischen zugewendeter Kinderglaube, wie voll Irrthümer sie stecken, und trotz häufigen Verlaufens in widerwärtigen Aberglauben unsre ganze volle Aufmerksamkeit. Kaum minder als die ungezählte Menge von Sprachen, auch eine wunderbare und vielgeartete Schöpfung des Menschen im Völkerfrühling. Oder vermeint man, deren weitausgreifendes, in die Tiefe grabendes, namentlich auch sie vergleichend zu einander haltendes Studium werde nicht, noch abgesehen von dessen praktischer Verwertung, durch Erschließung so mancher dunklen Seiten des Menschengenius in reichem Maße und von Tage zu Tage mehr die aufgewendete Mühe lohnen?

»Wer den Dichter will verstehn, muss ins Land des Dichters gehn.« Freilich, die Sprache der Dichtung ist eine andere, ja muss, wenn sie uns anmuten soll, eine andere sein, als die der reinen Prosa. Der Mythus aber, überallhin von dichterischem Geiste durchhaucht, vergleicht sich deshalb einem kastalischen Borne, dem mehr als eine der schönsten Dichtungen entflossen; und aus ihm geschöpft hat begeisternder Trank, wie Poesie so darstellende Kunst überhaupt, von je das Wesen, welches nicht bloß vom Brote zu leben vermag, mit immer neuen Lebensfrische gestärkt und gelabt. Spricht doch auch wirklich er eine andere uns Prosa-Menschen ungewohnte Sprache, zu deren Verständnis uns kein Wörterbuch, keine Grammatik hülfreich zur Seite steht. Und doch frommte es, in dem Mythus auch einmal dem nackten, des dichterischen Gewandes entkleideten Gedanken nachzuspüren, der ihm ja hier und dort zu Grunde liegt. Um deswillen, damit man jenem, gleichwie durch Entzifferung hieroglyphisch-änigmatischer Schrift, eine Auflösung und Uebersetzung aus

trunkener Poesie abgewinne in ernüchterte und einfach verständliche Prosa.

Die Mythologie weiß uns von so Vielem zu berichten, das auf den ersten Blick und an sich wie vernunftbaar aussieht, während es doch, ins rechte Licht gerückt, diesen Vorwurf entweder gar nicht mehr oder doch in minderem Grade verdient. Ja, es kann kommen, dass der Anschein von Unvernunft, sobald von der Hülle eines kecken, aber treffenden Spieles der Phantasie befreit, sich als inhaltsvolle Wahrheit entpuppt. Streng logische Folge darf man in dem mythischen Gedankengange freilich nicht voraussetzen. Ebenso schwindet das namentlich im Punkte der Geschlechtlichkeit Anstößige, was uns in mythischen Erzählungen begegnet, wie häufige Buhlereien der Götter, die Darstellung des Priapus als *Mutunus* (vgl. *muto* m.), sowie der Phallus im Dienste des Dionysus und Gebrauch von Linga und Yoni im Cult der Inder, — oder mildert sich wenigstens, wird der richtige Schlüssel zu ihrem Verständnis gefunden. All dergleichen beruht auf symbolischer Verwendung desselben, wie denn die Geschlechtsteile meist in aller Unschuld auf die Nützliches erzeugenden und fruchtbringenden Kräfte der Natur hinweisen. Schwerlich war es eine Frivolität, dergleichen etwa dem Aristophanes zuzutrauen, wenn er den Zeus beim Regnen *διὰ κοσκίνου οὐρεῖν* lässt, bezeichnet der Inder seinen Indra mit dem nicht gerade ästhetisch klingenden Zunamen eines Widderhodigen, *mêshâṅḍ'a*. Es liegt ja offen zu Tage, durch solche Vergleiche mit dem Mehrer der Herde soll derjenige Gott, in welchem die Veden den namentlich in Tropenlanden für Flur und Feld so notwendigen Gott des regenspendenden Himmels verehren, sinnbildlich als Heilbringer und Wohltäter der Menschheit bezeichnet und verehrt werden. Kommt doch in dem Grundgedanken nicht allzu verschieden davon heraus, wenn die ephesische Artemis, ihrer Jungfräulichkeit zum Trotz, als *multimammia* dargestellt wurde. Aller Wahrscheinlichkeit nach dies in ihrer Eigenschaft als Mondgöttin, weil ja in der Aufeinanderfolge von Monaten, und so gleichsam unter den Schutz jener

gestellt, die Menge Tier wie Menschen notwendiger Nährpflanzen zur Brauchbarkeit gelangt. So wird sie also gleichsam zu der Allmutter Natur, aus deren milchstrotzenden Brüsten jeglichem, was lebt, die Speise gewährt wird, die es zu seines Leibes Notdurft bedarf.

Zum Verständnis einer mythischen Persönlichkeit dient, wie sich leicht begreift, in erster Reihe aufmerksames Verfolgen ihres Gesammt-Habitus und Behabens. Allein von besonderer Wichtigkeit hiebei ist auch der stemmatische Punkt, welchen sie in Verwantschaft nach oben, unten oder seitwärts, desgleichen durch Heirat einnimmt, und am wenigsten gleichgültig etymologische Aufklärung, wo anders diese gelingt, ihres natürlich ja bedeutsamen Namens.

Belegen wir dies sogleich durch ein Beispiel. Die Griechen fabelten von alten Sängern in Thracien, wie dem *Thracius Orpheus;* dem schon durch seinen, mit der Muse Melpomene zusammenstimmenden Namen hinlänglich gekennzeichneten *Eumolpus;* dann dem *Musäus,* nach dessen Beziehung zu den Musen man nicht weit zu suchen hat, und dessen Sängergabe sich ferner dadurch verrät, dass er als Schüler des Orpheus gilt, und Sohn des Eumolpus oder auch des *Thamyras* genannt wird. Letzteres ist bloße Variante von Thamyris, welcher Name sich, wie ich glaube, aus *θαμυρίς, ἡ,* beim Hesychius *πυκνότης τινῶν, σύνοδος, πανήγυρις* dahin erklärt, dass er gleichsam personificirt die dichte Zuhörerschaft (corona) vorstellt, welche um den Sänger versammelt den Tönen seiner Lyra lauscht. Thamyris war angeblich Sohn des *Φιλάμμων* und der Nymphe *Ἀργιόπη*. Was bedeutet das? Jener erste Name als gleichfalls der eines Sängers entzieht sich meiner Beurteilung. Bei dem auch vorkommenden eines Faustkämpfers ließe sich zur Not auf das Bestreuen mit Sand, *ἄμμος* behufs Ringkampfes, wo nicht an das Umschlingen, *ἅμμα*, dabei raten. Hätte sich aber ein solcher Name auf einen »Liebhaber des Wettgesanges« übertragen lassen? Auch wüsste ich etwaigen Bezug zum ägyptischen Zeus Ammon nicht zu rechtfertigen. Weiter sodann mit dem Namen der Nymphe kommt man gleichfalls einigermaßen in

Verlegenheit, wie beim *εὐρυόπα Ζεύς*. Soll man ihm *ὄψ*, Stimme, wie *Καλλιόπη*, oder im Sinne von Auge, Gesicht, z. B. im Frauennamen *Ῥοδόπη* (Rosen-Antlitz), *αἶθοψ* dunkelfarbig u. s. w. im zweiten Gliede unterlegen? Zwar reden die Römer von einer vox et candida et fusca; allein das beweist nichts für das Griechische, das zwar *ἀργιόδους* hat, aber nichts dem Latein Aehnliches. Wir kommen daher nicht um »eine mit weißem Antlitze« herum, wie gern wir uns sonst in obigem Zusammenhange eine helle Stimme gefallen ließen. Dass aber ein mit Schnee überdecktes Land unter dem Namen verborgen liege, ersieht man aus einer unabweisbaren Parallele. Da haben wir die nach dem Schnee benannte *Χιόνη*, Tochter des Nordsturmes Boreas und eines weiblich gefassten Windes *Ὠρείθυια*, d. i. Bergdurchstürmerin, und Mutter, anscheinend wenig dazu geeignet, eines andern, des auch schon erwähnten mythischen Sängers Eumolpus. Ja ferner gebar eine Chione Zwillinge: vom Musengotte den Philammon. Aber von dem seiner Listen wegen berühmten Hermes den Autolykus, d. i. ganz Wolf (vgl. *Αὐτολέων*), welcher vermöge seines Namens und als Herdendieb sich hinlänglich charakterisirt. Will dies etwas anderes sagen, als: das gegen Hellas winterliche und stürmische, noch von Wölfen bewohnte Nordland war, aus welchem Grunde, wäre eine andere Frage, die Geburtsstätte vieler gefeierter Sänger? Bewiesen wird das nicht nur durch den *Threïcius Boreas* oder *Aquilo*, sondern ferner durch die *Threïciae hiemes* Lucan. 7, 833, und den *nivosus Strymon* Ov. Trist. 5, 3, 21. Es steht aber Chione (s. z. B. Jacobi Hdwb.) als Schnee auch anderweit mit Wasser und Wind in ungesuchter mythischer Verbindung. So ist eine dieses Namens »Tochter des Flussgottes Neilos und der (Schönströmerin) Kallirrhoē, einer Tochter des Okeanos, die das Landleben liebte [als Schnee sich über die Erde ausbreitet], von Hermes aber, auf Zeus' Befehl geraubt und [wieder zerschmolzen und verdunstet] in die Wolken gehüllt wurde. Daher heisse [nein, umgekehrt!] der Schnee auf griechisch *χίονες*. Serv. Virg. Aen. 4, 250.« — Die unserige aber hat zur Schwester Kleo-

patra und zu Brüdern Zetes und Kalaïs, welche letztere, mir in ihrem Namen dunkel, doch als Argonauten und zwar mit Flügeln versehen, eine Beziehung zu, durch günstigen Wind aufgebläheten Segeln durchblicken lassen. *Κάλαϊς*, *ιδος* ließe als Sohn des Boreas, etwa auf einen »Schönweher« aus *ἄημι* raten; hat aber sonst die Bedeutung eines »meergrünen« Edelsteins, des Türkises, mit welchem Murad Effendi, wie ich mich entsinne, mehrmals die Farbe des Meeres vergleicht. War es jenes Brüderpaar doch auch, welches den thrakischen König Phineus von Belästigung durch die Harpyien, d. h. fortraffende Stürme, befreite! Diese Chione, erzählt der Mythus weiter, »gebar von Poseidon den Eumolpus und warf den Knaben, um ihren Fall zu verheimlichen, ins Meer. Poseidon aber rettete ihn.« Wer entsänne sich hierbei nicht des durch einen Delphin geretteten Citherspielers Arion? Um so mehr, als diesem gleichnamig ist das mit Sprache und Seherkunst begabte Pferd (eine Art Pegasus?), welches vom Neptun dem Adrastus geschenkt worden. In sinniger Weise wird, sollte ich meinen, durch den Schutz, welchen sogar der stürmische Ocean dem Sänger angedeihen lässt, nicht nur der Sturm der Begeisterung und Leidenschaft angedeutet, welcher in des letzteren Inneren wogt und tobt und ihn zu verderben droht, sondern auch die Rettung daraus. Die Macht der Töne und des dichterischen Wortes bezwingt nicht bloß alles Lebendige, was ihm zuhorcht (vgl. z. B. Orpheus, wie nicht anders Wäinemöinen der Finnen), selbst wenn es des Lebens ermangelt (Beweises genug die Sage von Amphion), sondern wirkt auch befreiend von Uebel und reinigend auf den, welchem jene göttliche Gabe verliehen ist. Negat sine furore *(μανία)* Democritus quemquam poetam magnum esse posse; quod idem dicit Plato. So Cicero. Wie nun, sollte nicht in dem Lebensende des Orpheus, abermals eines thrakischen Sängers, dessen wir noch kurz gedenken wollen, Aehnliches dem Griechenvolke vorgeschwebt haben? »Seinen Tod fand er in Thrakien, wo ihn die Mänaden zerrissen, weil er sich der Feier der Orgien widersetzte.« *Μαίνεσθαι*, woher *Μαινάς*, wird ja

nicht bloß vom weintrunkenen Dionysos gesagt, sondern auch von poetischer und prophetischer Verzückung und Raserei (vgl. μάντις). Der also musste Orpheus, obgleich des Apollon (vermutlich mit, weil dieser auch Ὑπερβόρειος) oder Oiagros (dieser, als wildes Schaf, wohl für Bewohner von Thrakien genommen) und der Muse Kalliope Sohn, zum Opfer fallen, obschon Stifter bakchischer und sonstiger Mysterien und geheimer Weihen verschiedener Art. Da ὄρφνη Finsternis, insbesondere Nachtdunkel, doch wohl mit ὀροφή Dach, und dem finsteren Ἔρεβος gleichen Ursprungs, d. h. aus ἐρέφω, bedecken, sein möchte, wage ich auch den Ὀρφεύς damit in etymologischen Zusammenhang zu bringen. Er hätte darauf einen doppelten Anspruch. Einmal als »Verhüller« von Geheimnissen, und zweitens wegen seiner Beziehung zur Schattenwelt. Gegen das Totenreich ist der Sänger, wie groß sonst seine Macht sei, machtlos, und auch dem sangesgewaltigen Orpheus gelingt, sein Teuerstes durch Wiederkehr zum Leben zurück zu erhalten, freilich nicht ohne entschuldbare Schuld, nur halb. Muss doch auch *Εὐρυδίκη*, d. h. die weithin (auch wohl über die Verstorbenen) Gerechtigkeit übt, bei den Richtern der Unterwelt verbleiben, sie, die den Verlockungen selbst eines Aristäus mit seinem Gutes vorbedeutenden Namen und segenreichen Charakter widerstand. Es sei aber zu Bewahrheitung des Namensursprunges von Orpheus noch daran erinnert, dass die erklärlicher Weise schwarzen Rosse, womit Hades Persephone entführt, beim Claudian *Orphnaeus* (von ὄρφνη), *Aethon* (brandfarbig), *Nykteus* (nächtlich) und *Alastor* (den Missetäter als Rächer nicht vergessend) heißen. Dagegen naturgemäß Aurora croceis roscida equis. Pedo Albin. 282.

Fügen wir dem obigen Mythus einen zweiten bei, der uns noch von anderer Seite interessirt. Es spricht Lucr. 5, 28 von der tripectora tergemini vis *Geryonaï*. Was soll's mit einer so unschönen und naturwidrigen Dreigestalt? Das Rätsel erklärt sich alsbald, vermögen wir darin einen Wolkendämon nachzuweisen, in welchem zur Zeit des Gewitters

nicht nur die sonst einander bekämpfenden beiden Elemente Feuer und Wasser, sondern auch, als drittes, der dumpf erdröhnende Schall sich zu einer Einheit verbinden. *Γηρυόνης*, auch *εύς* hat von *γῆρυς*, Stimme, Ton, Schall, hier als Donnerstimme gemeint, seinen Namen, und, weil Sohn des Chrysaor, also Goldschwertes, d. i. Blitzes, und der Schönströmerin Kallirrhoe (will sagen: die Fluren tränkender Regen), tritt die geforderte Dreiheit klar zu Tage. Es ist, als dächte man sich den *Ζεύς*, d. i. Himmel, in der Eigenschaft von *ὄμβριος, ὑέτιος*, auch *ὕης*, Jupiter pluvius, dann *ὑψιβρεμέτης, βρονταῖος* (*ν* st. *μ*) oder *tonans*, und drittens *ἀστεροπητής fulgurator, fulminator* in eins verwachsen. Eine solche Missgestalt hätte hellenischer Schönheitssinn zum wenigsten als obersten seiner Götter geduldet, der höchstens als Blitzeschleuderer zur Darstellung kam. An einem untergeordneten Wesen, wie Geryones, gestattete man sie sich gleichfalls wohl nur vor dem Auge des Geistes. Der wirkliche Sinn dieses Ungetüms bestätigt sich aber noch anderweit. Kallirrhoe, begreiflicher Weise Tochter von Gottheiten, welche dem Wasser vorstehen, wie der Okeanos oder Poseidon, auch von Flüssen wie Achelous und Skamander, gebar dem Chrysaor die Echidna, worunter alsdann nur der schlangenähnlich sich windende und zischende Blitz (s. Schwartz, Urspr. S. 32. 36 ff. Wolken S. 122) gemeint sein kann. Dann soll Geryones als dreiköpfiger König in Spanien auf der Insel Erytheia ausgezeichnet schöne Rinder besessen haben. Apollod. 2, 5, 10. Jener Wohnsitz des Geryones und seiner Tochter *Ἐρύθεια* (sonst auch eine so geheißene Hesperide) Paus. 10, 17, 4 nach dem Westen hin, könnte zumal vermöge des Klanges in ihrem Namen als Rötliche, sich auf die Abendröte beziehen. Ob aber die Alten Gewitter vorzüglich bei Westwind sich entladend geglaubt hätten, bedünkt mich zweifelhaft, und hat deshalb vielleicht Schwartz so Unrecht nicht, wenn er Urspr. S. 186 meint, die r ö t l i c h e n, vom Gewitterfeuer funkelnden Wolken hätten in der Geryones-Sage die Vorstellung von rötlichen Rindern hervorgerufen, die der Sonnenheros Herakles entführt. Dunkelfarbige Rinder für

Wolken. Simrock D. M. S. 224. Das Vergleichsdritte läge dann etwa bloß in der gemeinsamen Farbe vom Blitz geröteter, obschon auch den Himmel darauf alsbald wieder verdüsternder Wolken und von dem Rot bei untergehender Sonne. Beachtenswert bleibt in den Erzählungen vom Geryones (s. z. B. Jacobi Wb. S. 409.) noch manches Andere. Wenn ihm als *τρισώματος βοτὴρ Ἐρυθείας* Spätere sechs Hände und Füße gaben, so ist das bloße Consequenz von seiner Dreileibigkeit, wenn aber überdies vier Flügel, d. h. Sturmesflügel, so liegt darin wohl ein Fingerzeig nach Heraufziehen des Gewitters von einer der vier Windrichtungen her. Auf eine Haupt-Richtung, welche der jedesmalige Wind einschlägt, wenn nicht gerade ein Cyklon, in welchem Sinne etwa der Kentaur *Ἀμφίων* beim Diodor gemeint ist, scheint der Nachdruck gelegt, bei dem Namen des Indischen Sturmes-Genius *ajás ékapād.* Das P. Wb. übersetzt »der einfüßige Treiber«. Ich möchte aber nicht allzusehr widerstreben, falls jemand im ersten Worte — der Windstöße wegen — einen (stößigen) Ziegenbock (auch *ajas*) finden wollte. — Bedeutsam ferner ist der Name des Hirten, welcher des Geryones Rinderherden bewacht. Wie ließe sich nämlich im *Εὐρυτίων*, Sohn des Ares und der Erytheia, bei dessen Herkunft aus *εὔρυτος*, reichlicher Regenerguss, als trefflich in die Sage hineinpassend (Preller Gr. Myth. S. 203, der freilich bei Geryones mehr an winterliches Wetter denkt), verkennen? Und muss demnach Herleitung aus *εὐρύ*, nach etwaiger Analogie von *Αἴπυτος*, *Μίνυτος*, *Ὤκυτος*, *Ἡδυτώ*, dagegen aufgegeben werden. Ares des Kampfes im Gewitter wegen.

Εὐρυτίων hieß ja desgleichen einer der Kentauren. Diese hat zwar A. Kuhn Ztschr. I. 513 fgg. mit den Indischen *Gandharva*, auch etymologisch, in Einklang zu bringen versucht, was jedoch — wenigstens für mich — überaus gewagt erscheint. Die Beziehung von *Gandharva* zu dem Soma, als Götter-Trank, die ihm zugeschriebene Kräuterkunde, ferner die Angabe, dass die *Gandharva* (in der Mehrheit) aus Brahmas Nasenspitze entsprungen, könnten lebhaft an *gandha,* Geruch, erinnern, und, um so dringen-

der, da Bekämpfung des Gandharva durch Indra, um für die Menschen *Soma,* d. i. Regen (damit gleichen Ursprungs ὕειν), zu gewinnen, den Schwefelgeruch des Blitzes (*gandhaka* ist Schwefel) mit einschließen könnte. Wäre nicht denkbar, *Gandharva* hieße der Duftige, aus einem, freilich nur nach Weise von *ahas, ahar,* Tag, vorauszusetzenden Neutrum *gandhas* mit Suffix -va? Doch gleichviel. Das griechische Κένταυρος gibt für sich, ohne dass man es mit *Gandharva* zusammenzuzwängen brauchte, ein nach allen Seiten genügendes Etymon. »Nach der gewöhnlichen Sage sind die Kentauren Söhne des Ixion (s. über diesen später) und der Nephele (Nubes), oder der Wolkengestalt, welche Zeus statt der Here jenem preisgab«, und die Hippokentauren sollen aus Begattung des Kentauros mit magnesischen Stuten entsprungen sein. Wer kann nun daran zweifeln, dass wir in ihnen rider of the clouds (bei Ossian) vor uns haben, welche, wie der Reiter sein Ross spornt, ihrerseits vom Spornen (κεντεῖν) der Luft (αὔρα) den Namen mit vollem Recht tragen. Vgl. Πληξαύρη KZ. 6, 272, wie Πλήξιππος, und Γαλαξαύρη (mit milchweißen Luftblasen, und Schaum in die Luft spritzend) als Töchter des Okeanos und der Tethys, und bei Horaz aquae salubres et Iovis aurae. Geht man überdem das Verzeichnis der Namen von Kentauren bei Jacobi, so auch in Ovids Metam. XII, durch, so finden sich darunter nicht wenige, in welchen ihr auf Wolken- und Gewitter-Bildung bezügliches Wesen sich zur Genüge offenbart. So sind nach der Schwärze benannt: Μελανεύς und Melanchätes (Schwarzhaar), Phäokomas (grauhaarig). Nach dem Donnerschall Δούπων und Ἐρίγδουπος (so doch wohl trotz *y* bei Ovid); *Brŏmus* und Τηλεβόας (fernhin die Stimme erschallen lassend). *Chrŏmis* a fremitu. Auch Ὅμαδος Kriegslärm, Kampf. Vom Blitze hergenommen aber scheinen Δίκτυς, d. h. doch wahrscheinlich »Werfer« (vgl. δικεῖν, δίσκος), *jaculator fulminis.* Ov. 339, stürzt er vom hohen Berge herab, et pondere corporis ornum Ingentem fregit. Den *Rīpheus* erklärt man, der Länge vorn wegen kaum sprachgerecht, aus ῥιφή. Sollte man nicht aber *h*

fortlassen dürfen, und dann die Erklärung in *ῥιπὴ Βορέαο* suchen, welchem auch das fabelhafte Gebirge *τὰ Ῥιπαῖα ὄρη* am Nordrand der Erde seine Namengebung verdanken mag? Nach dem feurigen Glanze *Phlegraeus*, *Pyretus*, unstreitig *πυρετός* Gluthitze, zufolge Ov. M. XII. 449, wo aber die Quantität eine Umstellung von *Pĕrĭphanta Pyrĕti* am Schluss des Hexameters zu verlangen scheint. Oder wie *τιμητός* etwa von *πυρά*, mit Feuerstätten versehen? Der Lapithe *Περίφας* bringt jenen Kentauren um. Also ein Ringsleuchtender (Sonnenschein) vertilgt, — gleichsam homöopathisch — ein Feuer, das andere. Auch *securiferumque Pyracmon* soll, vermute ich, den im Feuer Unermüdlichen besagen. *Grȳneus* welcher Ov. 260 zu Feuerbränden als Waffe greift, verrät hiedurch deutlich seinen Ursprung aus *γρῦνός*. *Ἄσβολος*, Ruß, mag doppelsinniger Weise auf Schwärze, schon der Wolken an sich, allein auch durch Brand, anspielen. Vgl. niveis Leucon et villis Asbolus atris, Hunde. Ov. M. 3, 218. Den Regen vertritt, außer *Eurytus Krenaeus,* indem sich ja die Wolke füglich einer Quelle vergleichen lässt. Ich weiß nicht, ob *Imbreus* Ov. 310, als dem Lat. *imber* angepasst, doch eigentlich den Zeus *Ὄμβριος* zum Vorbilde hatte. — Nach Rossen: *Hippasus* von *ἱππάζομαι*, mithin Rosselenker. Vgl. *Πήγασος* von *πηγάζω*, aufsprudelnd wie ein Quell, Hippokrene. *Hippotion* wahrscheinlich von *ἱππότης* wie *Ἀρχετίων (ἀρχέτης)*, *Δημοτίων (δημότης)*, *Ἰφιτίων (Ἴφιτος)*, während *Ἀνδροτίων* eher eine hypokoristische Kürzung aus *Ἀνδρότιμος* enthält. *Mōnychus* d. i. Einhufer. *Ἰσοπλής* enthält meines Bedünkens auch eher *ὁπλή* als *ὅπλον*: hufartig oder mit gleichmäßigem, ungespaltenem Hufe, solidipes? — Den Ausdruck von Gewalttätigkeit und Kampf schließen ein: Bianor. *Μίμας, αντος*, anstürmend, als Part. Präs., ähnlich wie *ἐγχείῃσι μεμαότες*. Desgleichen *Μέρμερος* wegen großer Kriegstaten, *μέρμερα ἔργα.* Antimachus und auch wohl *Πεισήνωρ*, als sinngleich mit *Πείσανδρος*, dem Sohne eines Antimachus. Dorylas wie *Δορύλαος*: ein mit Speeren (Blitzen) bewaffnetes Volk anführend. — Auch das Staunen, welches

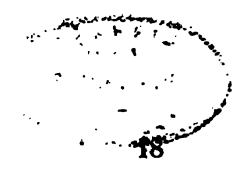
das Gemüt während des Gewitters oder beim Anblicke des Regenbogens ob dieser Wunder *(θαῦμα ἰδέσθαι)* empfindet, erhält im *Θαύμας, αντος* seinen Ausdruck. Nicht nur aber führt einer der Kentaurenschar diesen Namen, sondern ferner ein Sohn des Pontos und der Ge, welcher mit der Okeanide Elektra (also Wasser und Lichtglanz) die Iris und die Harpyien (fortraffende Stürme) zeugte. Odites aber bei Ovid wird als *ὁδίτης* »eilende Wolken« auf ihrer Wanderung bezeichnen, und *Ornêus* deren Vogelfluge vergleichbares Dahinziehen. — *Aphīdas, Ἀφείδας,* könnte, bei Berücksichtigung von *ἀφειδής,* auf eine zwiefache Deutung führen. Einmal ließe sich, wenn zunächst auf den Blitz bezogen gedacht, einer herausdeuten, der selbst den Menschen nicht schont. Da ihn aber Ovid 317 als, nachdem er sich im Weine übernommen, vom Nährgenius Phorbas getötet dargestellt, rät man wohl besser auf »nicht sparsamen«, d. h. zu reichlichen und deshalb vielleicht durch Ueberschwemmung Auen und Fluren nachteiligen Regen.

Welches sind aber die Mächte, die den Kentauren trotz deren Stärke das Garaus machen? Naturgemäß doch vor Allem Lichtwesen, welche den Himmel wieder von den Wolkenmassen befreien und ihm sein ungetrübtes heiteres Antlitz zurückgeben. Das müssten nun *Λαπίθης* und sein Geschlecht in Thessalien bedeuten. Hiefür liefert dann wohl den Beweis, dass, wenigstens zu Folge einer späteren Sage (Diod. IV, 69.), jener Stammherr der Lapithen, übrigens ein Bruder des Kentaurus, Apollo und Stilbe (Glanz) zu Aeltern hat, und durch seine weitere Verwantschaft, wie als Gemahl der Orsinome, einer Tochter des Eurynomos, als Förderer der Weiden und Triften *(νομοί)* sich kund gibt. Kein Zweifel, dass für diese beiden zum Segen des Menschen einander stetig bekämpfenden Mächte Wärme und Sonnenschein einer- und wohltätiges Unwetter andererseits, nach späterer Vorstellung vom Himmel zur Erde herabgezogen, die Scenerie nach Thessalien verlegt wurde, unstreitig mit, weil dies Land durch seine Rosse und Reiter berühmt war. Daher ja erklärlich, warum für die Thessalici equi laut Virg. G.

III. 115. Frena Pelethronii (nach einem thessalischen Gebirge) Lapithae gyrosque (Reitbahnen) dedere, vgl. Plin. VII, 57 p. 416. Während die Kentauren nämlich noch gar ungezähmte Wildheit zeigen, tragen die Lapithen dagegen einen weitaus milderen und zahmeren Charakter zur Schau. Dass man hier zu Pferde nach verwilderten Stieren gejagt habe, mag seine Richtigkeit haben. Allein im höchsten Grade unwahrscheinlich, um nicht zu sagen falsch, bleibt darum doch die vom Schol. Pind. p. 319, Boeckh für *Κένταυρος* aufbewahrte Deutung: *ἀπὸ τοῦ ἐν ἵπποις κέλησι ἀποκεντῆσαι τοὺς ταύρους*. Ließe sich auch vielleicht Wegbleiben des einen *τ* (vgl. *κέν-τωρ*, *κέν-τρον* neben *κεσ-τός* zu starkformigem *κέν-σαι*, aber *κεντητός*) vor dem *τ* des zweiten Gliedes verschmerzen: *κεντεῖν* ist erst später vom Durchbohren, Erstechen in Gebrauch, während einen *κέντωρ ἵππων* schon die Ilias kennt. In Betreff des Namens *Λαπίθαι* hingegen befindet man sich in Verlegenheit. Trotz Mangels von Labial dächte ich doch dabei am liebsten an *λάμπειν*, sowie etwa ferner an die in *ἰθαρός* (heiter, klar, rein) und *ἰθαίνω* enthaltene Wurzel, wo nicht an S. *idh*, entzünden, woher *agnîdh*, Feuer entzündend, *αἴθω*. *Περίφας*, *αντος*, der Lapithe, kann doch auch nur als »rings (also nach Weise der Sonne) Leuchtender« gemeint sein, wie der gleichnamige Diener Apollos, welchen, wegen dessen gleicher Verehrung, Zeus vernichten wollte. *Φάληρος* licht, hell, Hes. Sc. 180. Die Hochzeit aber des Peirithoos mit der Hippodameia, welche den Anlass zu dem berühmten Untergange der Kentauren durch die Lapithen gab, weil im Weinrausch (vgl. den beim Gewitterbrauen eine so große Rolle spielenden Soma der Inder) Eurytus dem Lapithen Peirithoos dessen Neuvermählte entführen wollte, scheint naturgemäß etwa so auszulegen. Nach Vollendung seines »Tagesumlaufes *(Πειρίθοος)*« will Helios sich mit der, wegen ihres Gespannes mit zwei weißen Rossen als »Rossebändigerin« gekennzeichneten Selene vermählen. Allein das Fest wird durch den Regen (Eurytos) mit seiner Sippe gestört. Im Homerischen Hymnus auf diese Göttin erscheint sie, für den Mond ja passend genug, mit

goldenen *στέφανος* geschmückt. Und so auch führt Çiva den Beinamen *Çaçiçekhara*, die Mondsichel (den Halbmond) zum Diadem habend. Kein Wunder, wenn das Stirnband *ἄμπυξ* (zu *πυκάζειν στεφάνοις* mit gekürztem *ἀμφί*) in einem, so zu sagen ihrem Gefolge angehörenden Lapithen zur Person erhoben sich zeigt, wie *Ῥόπαλος* nach der Keule seines Vaters Herakles. Diesem *Ἄμπυξ* aber gibt die Sage einerseits zum Vater den *Τιτάρων*, weil so eine Stadt und ein Berg Thessaliens, des Schauplatzes der Lapithen, geheißen, und nach abwärts zum Sohne den berühmten Seher *Μόψος*. Der Ampycides Mopsus aber war Priester Apollos, jedoch nicht minder tapferer Krieger. Auch das erklärt sich leicht unter Berücksichtigung von Ov. M. 5, 110: Cererisque sacerdos *Ampycus*, *albenti* velatus tempora vitta. Desgleichen *Μακαρεύς*, der den *Pelethronium* (d. i. thessalischen Kentauren Jacobi, M. Wb. S. 531. 594). *Erygdupum* Ov. 12, 452, niederstreckt, verrät, wie schon durch seinen, an die *μάκαρες θεοί* erinnernden Namen, so noch augenscheinlicher als Namensvetter von einem Sohne des Helios und der Rhodos, ein höheres und zwar dem Lichte zugewendetes Wesen.

Außerdem lässt sich, soviel ich einsehe, in den Wandlungen der *Καινίς* nicht der »Wechsel des Monds« verkennen. Der Name selbst weist vermöge seiner Herkunft auf etwas Neues und Ungewohntes hin. Der Mond, als Selene, im Griech. Weib, ist in seinem ersten, noch gewissermaßen jungfräulichen Lebenslaufe unter Kainis verborgen. Von Poseidon umarmt (d. h. wohl in dessen Wellen sich spiegelnd) jedoch erlangt sie von diesem, zum Manne zu werden, in welcher Eigenschaft als *Καινεύς*, d. h. der Mond in seiner Vollkraft, er nunmehr mit der Lapithenschar mannhaft gegen die lichtfeindlichen Kentauren ankämpft und deren fünf umbringt (d. h. die Wolken zerstreut). Mit dieserlei Geschlechts-Wandel, von welchem auch, obschon kaum mit der gleichen Anwendung wie hier, indische Märchen (s. Benfey, Pantschatantra I. S. 42 fgg.) genug Beispiele lieferten, hat es inzwischen noch nicht sein Bewenden. Kaineus bleibt



bei Andringen der Kentauren (eine staunenswerte nova res Ov. M. 12, 498, also *καινόν*) unverwundet, und durch auf ihn gehäufte Baumstämme dem Ersticken nah, entflattert er doch unter jener (natürlich Wolken-) Last weg als Vogel mit rotgelben, also auch mondfarbenen Flügeln (fulvis pennis), d. h. zur Zeit des letzten Viertels, wo er dann für eine Zeit unsichtbar wird. Charakteristisch in diesem Zusammenhange ist ferner, dass gerade ein vittatus sacerdos des Sonnengottes, nämlich Mopsus, den Vorgang mit dem Ausruf: O salve, Lapithaeae gloria gentis begrüßt. Nicht in Widerspruch mit der von uns versuchten Deutung steht aber auch die Verwantschaft des Kaineus. Sein Sohn *Κόρωνος*, König der Lapithen in Gyrton, also in Thessalien, scheint wegen *κορωνός*, *κορωνίς* von krummhörnigem Rindvieh, auf die *cornua lunae* anspielen zu sollen. Da zufolge Strabo die *Φλεγύαι* bei Gyrton wohnten, scheint hieraus erklärt, warum auch *Φλεγύας* (als wieder andere Form des Mondes vom *φλέγειν χρυσοῦ?*), ebenfalls Lapithenkönig, Sohn des kampfhaften Ares und der Chrysa (mithin goldig) oder auch einer *Κορωνίς* ist. Freilich als Mutter des Asklepios vom Apollo dürfte man diese wohl nur als mittelst der Heilkunst das Leben verlängernde Krähe auslegen. Daher *κορωνεκάβη*, ein altes Weib, welches gleichsam das hohe Alter der nach der Sage 900 (also 3 × 300) Jahre lebenden Krähe und der Hekuba in sich vereinigte. Nestor lebte nach Ovid doch nur annos bis centum, was vermutlich schon das Doppelte von triseclisenex. Indess mittelst der Krähe kämen wir auch wieder auf den Mond zurück, weil dieser, werden wir später erfahren, sogar dem Namen nach in mehreren Sprachen für alt gilt. Unter den Symbolen für die *Aeternitas* befinden sich auch Sonne und Mond. Jacobi S. 46. Des Koronos Sohn *Λεοντεύς* verstände ich gern von der Löwenfarbe des Mondes. *Fulvus* von *leo, aurum, sidera.* Bemerkenswerter Weise aber kennt nicht nur Apollodor einen dieses Namens als Freier der Helena (etwa als fax belli aus *ἑλένη?*), sondern *Λεοντή* selbst wird als anderer Name für Helena oder Tochter des Helios und der Leda erwähnt. *Ἔλατος* und *Ἵππεια* waren



des Kaineus Eltern. Letztere wohl aus ähnlichem Anlass als des Peirithoos Gemahlin *Ἱπποδάμεια* (s. oben) und Artemis mit Beinamen *Ἱππορόα*. An *Ἔλατος* dagegen möchte nicht unwahrscheinlich angeknüpft sein, als Eponymus von der Stadt *Ἐλάτεια* in Thessalien. Ist doch dies Land Heimat von Lapithen und Kentauren, weshalb auch ein Kentaur dieses Namens vorkommt. Jene Stadt lag zufolge Steph. B. am Peneios. Nun findet sich auch ein *Δάφνις* unter den Kentauren. Vielleicht nur, weil nach einer unter andern Angaben Daphne Tochter des oben genannten Flussgottes sein soll.

Sonach hätten wir in diesem Kampf von Lapithen und Kentauren eine Art Sieges von Licht über dunkle Mächte am Himmel vor uns, der jedoch seiner Einseitigkeit und seines Mangels an tieferem ethischen Gehalt wegen (sonst stehen die großen Helden der Vorzeit, wie Nestor und Theseus, auf Seiten der Lapithen deren ungeschlachten und halb vertierten Feinden gegenüber) nur einen sehr entfernten Vergleich zuließe mit dem Dualismus in der Religion Zoroasters. Die Kentauren sind nicht nur selbst *φῆρες (ferae, θῆρες) ὀρεσκῷοι λαχνήεντες*, zottig wegen des Vergleiches von Wolken mit *vellera* (vgl. auch einen *Φρίξος*, etwa als *hircus*, Sabin. *fircus?*), sondern unter ihnen tragen selbst mehrere von Tieren den Namen. So denn *Θηρεύς*, *Ἄρκτος* und der Wolf vertreten durch *Λύκος*, *Lycidas*, *Lycotas* (Nom. ag. von *λυκόω*) und *Lycabas*, was aber nicht im Sinne von *λυκάβας*, Jahr, gemeint sein wird, sondern eher der Verein von *Λύκος* mit einem anderen Kentauren *Abas*. Dieser wohl: unzugänglich, als Berg, wie *Orīus* und *Οὔρειος* (montani), nach Bergen so heißen, um welche ja gerade die Wolken sich zu lagern pflegen. Dann wäre *Lycabas* der, weil Wolkengebirge in der Luft, selbst Wölfen unzugängliche *(ἄβατος)* Berg oder Felsen, nach dem Muster von *αἰγίλιψ πέτρη*, sogar von der Ziege (im Dat.) verlassen. Und so ergäbe sich der Kentaur *Πετραῖος* schon durch sich erklärlich. Doppelt aber, indem das auch der thessalische Beiname Poseidons war, »weil er die Felsen geteilt, zwischen denen sich der Peneios in das Meer ergießt«.

Daran schließen sich dann auch Waldleute, wie *Hyles*, *Ὑλαῖος* und *Hylonome* (die im Walde weidende), schicklich genug an, sei es nun des lichtlosen Waldes wegen, womit sich die durch dicht zusammengedrängte Wolkenmassen hervorgebrachte Dunkelheit in Vergleich bringen lässt, oder auch mit, weil die noch rohen Kentauren mit Baumästen anstatt künstlicher Waffen zu kämpfen pflegen. Die beiden Peukiden, auch wohl nicht umsonst nach der dunkelfarbigen Pechfichte, *πεύκη*, so geheißen, *Δρύαλος* (vgl. *Ἀστύαλος*) und *Περιμήδης*, aber stellen, wenn ich mich nicht täusche, ersterer als »Baumspringer« den Blitz vor, insofern er einschlägt, und der zweite einen durch fruchtbares Nass »rings Fürsorge« bekundenden Genius. Oder stellt dies Brüderpaar den Gegensatz von dem schon mehr gesitteten Menschen (vgl. *μῆδος*, Anstelligkeit, und z. B. *Χείρων*, d. h. doch vermutlich eher mit geschickter, als mit großer Hand) zu dem im Urzustande befindlichen Waldläufer vor? Noch vermisse ich aber den Schlüssel, welcher uns von dem zarten Verhältnis der Hylonome zum Kyllaros Aufschluss brächte. Die Krabbe, *κύλλαρος*, hätte in solcher Verbindung kaum einen vernünftigen Sinn. Vielleicht jedoch wäre der Name gewählt nach etwaiger Aehnlichkeit in der Farbe (vgl. unser Fuchs), nach Vorgange des auch *Κύλλαρος*, und zwar nach Suidas *παρὰ τὸ κέλλειν* (vgl. etwa *κέλης*) geheißenen Rosses des Kastor. An den ungeheueren Krebs, welcher den Herakles bei Bekämpfung der lernäischen Schlange in den Fuß kneipte, wüsste ich keine schickliche Anknüpfung.

Nicht umsonst aber gelten auch die beiden Aktorionen und Molioniden *Εὔρυτος* und *Κτέατος* für doppelgliederig, *διφυεῖς*, aber mit nur einem Leibe versehen. Jacobi S. 633. Wird doch hiedurch das innige Verwachsen des Erwerbes (vgl. *κτεάτηρ, κτήτωρ*) mit wohltätigem Regen symbolisirt. Aktor soll dann wohl den Wind als Führer oder Brecher darstellen, Molione aber von *μολεῖν* (vgl. *αὐτομολεῖν* vom Ueberläufer KZ. 6, 284) die »wandernde« Wolke. Es kommt auch wenig anders heraus, wenn der Gott des Reichtums *Πλοῦτος* Sohn des Iasion (mildes, Wachstum erzeugendes Wetter) und der

Demeter (d. i. Gaben, zu Wz. *δω* aus *δᾰ* statt **δόα*, spendende Mutter) heißt, »auf dreimal geackertem Brachfeld erzeugt in Kretas fruchtbarem Eiland«. Weil er aber oft seine Gaben blind verteilt, sollte er geblendet sein, oder als Kind in den Armen der Tyche ruhen. Zu Athen trug Eirene (also der Friede, »welcher ernährt«) als Statue ihn im Arme, wie in Thespiä, nicht minder sinnig, die Athene Ergane, als Arbeitsame, Gewerbfleißige. — Ferner wird *Ὄρθρος*, der vom frühen Erwachen am Morgen so geheißene Hirtenhund Eurytions zweiköpfig (ich weiß nicht, ob Tag und Nacht wegen oder ob nach bald gutem bald schlechtem Wetter), sicherlich nicht umsonst zu einem Abkömmlinge des durch Sturm Unheil bringenden Typhon und der Echidna (Blitzes, s. ob.) gemacht. Jacobi S. 410. Sonst soll auch S. 403 der nemeische Löwe ein Sohn des Orthros und der Echidna gewesen sein. Heyne Obss. ad Apoll. p. 160 weist für Orthros, was übrigens M. Müller dem Sskr. *Vṛtra* gleichstellt, *Ὦρος* nach; statt *οὖρος*, Wächter, vgl. *ὥρα*, so scheint es. — Ueber Eurytos, König im thessalischen Oichalia, der, ohne Zweifel in seiner Eigenschaft als Blitzschleuderer, im Bogenschießen den Herakles, d. h. wohl mit Bezug auf die Strahlen, welche die Sonne schießt, unterrichtet hatte, s. Jacobi S. 339. 422. Darnach Rache an ersterem, weil er die vom Herakles als Kampfpreis gewonnene Tochter Iole ihm verweigert hatte. Erwähnter Name übrigens so gut wie *Ἰόλαος* (vgl. *Δορύλαος*), Gefährte des Herakles, entstammen deshalb, kann ich kaum anders glauben, den *ἴα* als Geschosse, Pfeile, von deren volkartiger Menge das zweite Glied des Compositums die Andeutung enthält. Einer seiner Söhne *Τοξεύς* Diod. 4, 37 passt dazu aufs beste. Aber auch *Μολίων*, s. kurz vorher, *Δηϊονεύς* (vgl. *δήϊον πῦρ*), *Ἴφιτος*, der Gewaltige.

Dies so eben beleuchtete Beispiel soll hinüberführen zu dem eigentlichen Gegenstande unserer gegenwärtigen Besprechung. Es wurde von uns gewählt einesteils auch wieder um der darin, wie man gesehen haben wird, nicht zufälligen, sondern mit einer gewissen Absichtlichkeit durchgeführten Genealogie willen, andererseits aber wegen der nicht leicht

ins Gewicht fallenden bestimmten Zahl. Weniger in der griechischen Mythologie, um so häufiger, bis zur Maßlosigkeit, in der indischen spielen die Zahlen eine große, und zwar, eine nicht etwa ihnen schlechthin willkürlich verliehene, vielmehr, auf ihren wahren Wert zurückgeführt, nicht selten in sinniger Weise aus dem jeweiligen kosmischen Verhältnis sich naturgemäß ergebende Rolle. Bei den Indern und, durch Herübernahme von dort bei den Javanern, ist eine Bezeichnungs-Methode von Zahlen mittelst Wörter in Gebrauch, welche durch sich in wirklichem oder durch conventionel angenommenes Zusammen den jeweilig geforderten Wert jener ausdrücken, und, wie unser Ausschreiben von Zahlen in Buchstaben, Irrtümer zu verhüten dienen sollen. Ausführliches darüber bei Humboldt, zu Anfange des Kawiwerkes § 3, über die *Chandhra Sangkala,* Mond-Zählung; — dies der Name jener Methode, welche man nach dem Monde so hieß, weil dieser darin die Eins vorstellt. Auch A. Gu. de Schlegel, Refl. p. 197, und H. Brockhaus, Vorschlag S. 54. Das kommt dann ungefähr so heraus, als wenn man aus der Zusammenstellung von 1—12, z. B. Unus est Deus, tres sunt patriarchae, quinque libri Mosis, septem sunt artes, octo sunt partes (orationis), novem Musae, decem leges, duodecim apostoli das jedesmalige Substantiv die Stelle, der dazu gehörigen Zahl vertreten ließe.

So nun wegen der fünf Elemente, welche der Inder rechnet, ist bei ihm *bhûta* auch Bezeichnung der Zahl 5. Abgerechnet noch ein feines Element gelten ihm dafür als grobe: Erde, Feuer, Wasser, Luft und Aether. Eine Fünfzahl, wie auch der Chinese davon, jedoch unter Hinzunahme von Holz (wohl als Stoff, Bauholz, wie *ὕλη*, materies), herausbekommt. *Dhâtu* im Sskr., dem Etymon nach von *dhâ* (*τίθημι*) s. v. w. Satz, Lage; dann Bestandteil, erleidet verschiedene Anwendung, z. B. für Urstoff der Wörter, *θέμα*, Verbalwurzel, und wechselt deshalb (s. PWB.) in der Zahl. Als Element, Urstoff = *mahâbhûta* (großes Wesen). »Wenn von 6 dhâtu im Menschen die Rede geht, so sind die 5 Elemente (Aether, Luft, Feuer, Wasser und Erde; es werden

aber nur 4 Elemente mit Weglassung des Aethers angenommen) und *vijñâna* (Organ der Erkenntnis, auch — etwa das Göttliche in uns? *brahman*) gemeint.« Aber auch *pancabhûta deha*, der aus 5 Elementen bestehende Körper. »Nach den Lexikographen bezeichnet *dhâtu* auch die 5 Sinnesorgane *(indriya)* und die von ihnen wahrgenommenen 5 Eigenschaften der Urstoffe (*gandhâ* Geruch, *rasa* Geschmack, *rûpa* Gestalt, *sparça* Gefühl, *çabda* Schall).« — Auch *vishaya* kommt als Bezeichnung der 5 vor, weil das Object eines Sinneswerkzeuges (Laut u. s. w.) so heißt. Daher *vishayin* den Sinnen fröhnend; ein Verliebter; auch der Liebesgott. Kann man hienach einen Augenblick darüber in Zweifel sein, warum eben der Indische Liebesgott *Kâma* mit fünf Pfeilen ausgerüstet (deshalb *panceshu, pancabâṅa, pancaçara*, fünfpfeilig, zubenannt) ist, um damit zu verwunden? —

In dem PWB. — es sei aber hier ein für alle Mal mit willfährigstem Danke bemerkt, dass für alles auf Indien Bezügliche meine in dieser Abhandlung ausgekramte Weisheit fast allein von dort stammt und eben da zu allem Tatsächlichen (für die Deutungsversuche jedoch muss ich oft die Verantwortung selbst übernehmen) die nötigen Belege nachzusehen sind — bietet auch der Artikel *indriya* die interessantesten Notizen. Als ursprünglich dem Worte und Namen des Gottes *indra* entstammendes Adjectiv erhält es im Neutrum den Sinn eines Vermögens, potentia, mit verschiedener Besonderung des Begriffs, darunter der Sinnesorgane, woher denn auch sein symbolischer Gebrauch von der Fünfzahl. Indische Speculation aber versteht es die Zahl der *indriya* auf 14 zu bringen, indem den 5 aufnehmenden Sinnen ebenso viel Organe für sinnliche Verrichtungen: After, Schamglied, Hände, Füße, Stimme zugezählt werden, wozu dann noch *manas* (etwa sensus communis und Denkvermögen?) mit *buddhi* (vielleicht receptive Warnehmung?), *ahaṅkâra* (Ichmachung als Selbstbewusstsein?) und *citta* (Aufmerken, Vorstellen; Absicht, Wille) als innere Organe sich gesellen. — Jedem dieser 14 Organe steht als Lenker ein göttliches Wesen, zum Teil nach leicht in die Augen springender, andere Male

nach verwunderlicher und schwer erratbarer Wahl zur Seite. Dem Ohre, vermutlich weil von jeder Richtung her der Schall vernehmlich zu ihm dringt, die Weltgegenden. Der Haut, als von ihr gefühlt, der Wind. Dem Auge, des Lichtes wegen selbstverständlich, die Sonne. Der prüfenden Zunge *Pracêtas*, d. i. besonnen, verständig, wie mir scheint, weil auch Beiname Varûńa's, insofern er Wasser, und somit Flüssiges vorstellt. Man entsinne sich aber auch des ästhetischen Geschmackes. Der Nase wohl kaum anders als ihrer zwiegeteilten Einheit zu Gefallen die beiden Açvinen, Indiens Dioskuren. So sind Aether, *âkâça*, als Vermittler des Schalles, Luft, Feuer, Wasser untergebracht, und zuletzt findet anderwärts die Erde mit ihren Blumendüften, aber auch minder angenehmen Gerüchen leidliche Vertretung durch die Nase. — Willkürlicher sieht die Zuweisung der übrigen Organe aus. Der Stimme entspricht das Feuer, nicht unwahrscheinlich das himmlische mit seiner Donnerstimme. Der Hand Indra, vielleicht weil er als *vajradakshińa*, mit dem Donnerkeil in der Rechten, dem Wolkendämon Vritra die Regenschätze entreißt, um sie dem Menschen zu Gute kommen zu lassen. Ist Vischnu, in der Götterdreiheit zweitem, dem Erhalter der Welt, vielleicht deshalb die Sorge des Fußes anvertraut, weil man ihn als gleichsam feste, unerschütterliche (das bedeutet sein Beiname *Acyuta*) Stütze des Alls nach Fußesweise betrachten möchte? Das Schamglied eignet sich, wie man ohne Zögern einräumen wird, vortrefflich für den Herrn der Geschöpfe; — dies nämlich ist der wörtliche Sinn von *Prajâpati*. — Bedenklicher steht es mit dem After. Als sein Lenker gilt *Mitra*, unstreitig in dessen Eigenschaft als Vater des *Utsarga* (der Entleerung). Unsere Landwirte hätten schwerlich allzuviel gegen einen freundlichen Geber von Dünger (*mitra* besagt ja als Appellativ: Freund, Gefährte) wie der *Sterculius* bei den Römern. Anders gemeint aber ist wohl *Κοπρεύς* (als Kot erzeugender Regen), welcher im Namen seines Herrn Eurystheus dem Sonnenheros Herakles Aufträge zu erteilen hat. Und so ja auch die Ausmistung des Rinderstalles von *Αὐγείας*, Sohne des Helios, d. h. Be-

freiung des leuchtenden Himmels von dem grauen Schmutz der Wolkenherden. *Utsarga* aber bedeutet nicht nur das Aussichentlassen, Vonsichgeben, woher *tôyôtsarga* von der regenspendenden Wolke, sondern auch Spende. — Dem Monde fällt *Manas,* d. h. wohl, weil nicht immer in der Dunkelheit klar sehend, das Geistesauge zu, wie der Sonne das leibliche. — Und *buddhi, ahañkara, citta* verteilen sich unter Brahman, Çiva (etwa *ahañkara* dann im Sinne von Selbstüberhebung für ihn als zerstörende Macht aufgespart?) und nochmals Vischnu (*Acyuta* unerschütterlich; beständig, unvergänglich, s. oben) als Wille? — Die Jainas teilen sodann die gesammte Schöpfung in 5 Klassen, nach der Zahl der Sinnesorgane, die dem Geschöpfe inne wohnen: von den vier gewöhnlichen Elementen und Pflanzen, die nur fühlen, aufwärts Würmer u. s. w., welche außerdem schmecken; dann Ameisen u. s. w., bei denen noch als dritte Sinnestätigkeit das Riechen hinzukommt; ferner Spinnen u. s. w., welchen auch das Sehen nicht abgeht, bis hinan zu den höheren Tieren, Menschen, Göttern und Bewohnern der Unterwelt, welche Classe sich im Besitz der unverkürzten Zahl von Sinnen befindet. Jedenfalls ein von Nachdenken zeugender Stufengang, welcher seinem Urheber alle Ehre macht. Auch wird man dem Inder sein Streben nach einer gewissen Vergeistigung der Lebenstätigkeit überhaupt, freilich ohne physiologische Einsicht in deren Vorgänge und ihre Bedingungen, nicht allzu übel nehmen. Plattem Materialismus verfiel er nicht. Und könnte man, indes nicht ganz ohne Grund, scherzweise behaupten, er habe das Wort von Krause, Abriss der Logik S. 21: »Dasein und Wirksamkeit der unseren Leib umgebenden Sinnenwelt, welcher das Dasein und die Wirksamkeit der Sinnglieder, nach der Ordnung der Naturprocesse, entspricht« weiter auszulegen und zu begründen beabsichtigt.

Die neueren Perser wissen nur von einer Vierzahl der Elemente. Das bezeugen viele Verbindungen von Substantiven mit *cehâr, câr* (4) davor im Sinne letzterer bei Vullers in seinem Lexikon. Nicht notwendig unter griechischem

Einflusse. Sonst war ja eine *τετρακτύς* (quaternio) bei den Pythagoreern Wurzel und Quelle aller Dinge, *ῥίζωμα, παγὰ ἀενάου φύσεως*. Pyth. carm. aur. 48. Und bekanntlich nahm zuerst Empedokles 4 Elemente, *στοιχεῖα,* an, die er *ῥιζώματα*, also gleichsam Wurzeln nannte, was aber nicht mit den *ἀρχαί*, formellen Ursachen der Schöpfung der Dinge, zu verwechseln.

Wir wenden unsere Aufmerksamkeit jetzt einem bei den Chinesen üblichen Sprachgebrauche zu. Diese pflegen nämlich (Endlicher, Chin. Gramm. S. 196) »häufig mit gewissen Hauptwörtern eine bestimmte Zahl zu verbinden, um die Vielheit oder Allheit auszudrücken«. Allein, man sieht wohl, es ist dann die Wahl des Zahlwortes keine schlechthin willkürliche.

So z. B. hatte man bei *ssé t'i,* die 4 Glieder, für »alle Glieder« entweder die beiden Paare von Händen und Füßen im Sinne, oder, mir wahrscheinlicher, unter Absehen von der Höhendimension, die vier Seiten am menschlichen Körper. Auch Nps. *câr dîvâr* (mit 4 Mauern) wird für corpus hominis angegeben; sozusagen als vierwandige Wohnung des Geistes? Mit auffälliger, allein für einen Menschen, dessen derber, gedrängter Wuchs und Leibesumfang seiner Länge sich in hohem Maße nähert, erklärlicher Uebereinstimmung gibt es der Vierzahl abgeborgte Bezeichnungen bei verschiedenen Völkern. So *τετράγωνος*. Bei uns: vierschrötig, Mhd. *vierschroetec,* d. i. viereckig zugehauen, *quadratus*, von einem Manne, aber im Weinschwelg selbst von einem mannhaft tüchtigen Trunke. *Homme carré,* dicker untersetzter Mann. Nps. *câr shâneh* Homo exiguae staturae et grossis scapulis; pumilio; auch tough, hardy; fat, lusty. *Shâneh* bedeutet pecten, aber auch scapula und os manus vel pedis. So auch *câr pahlû,* eig. quadrangulus; met. corpulentus, pinguis, sowie von einem recht vollen Bauche *shikemi câr pahlû*.

Ferner sagte man auch *ssé fang,* die 4 Gegenden, im Chinesischen, um damit alle Gegenden zu bezeichnen; während man andere Male sich bei gleichem Sinne dafür des hyperbolischen Ausdruckes *wan-fang,* die zehntausend Gegenden, bediente. —

Im ersten Falle hatte man unstreitig dabei die Vierzahl der Weltgegenden im Auge, »was sich aber vielleicht noch bestimmter«, meint Humboldt a. a. O., »auf die aus dem Berg Meru entspringenden vier Flüsse bezieht«, so viel ja auch im A. T. die Paradiesesflüsse, woraus Wormstall, Hesperien S. 28, 56 ein subalpines Vierstromland als Paradies zu gewinnen sich bemüht.

Weiter: während die alten Griechen sich den Ocean als, vermutlich des Luftkreises wegen, die Erde wie eine Insel umfließend (Cic. Rep. XX, 21. Or. 6, 26) vorstellten, — vgl. auch Delitzsch, Wo lag das Paradies? S. 112, — begegnen wir anderwärts der Vorstellung, als sei unser Festland von vier Meeren, und zwar von je einem in Ost, West, Süd und Nord begrenzt. So haben wir im Japanischen *si-kai*, die vier Meere, Pfizmaier, Oest. Sitz. XCII, S. 640, was jedoch ohne Zweifel bloß von den *ssé hai*, mit gleicher Bedeutung bei den Chinesen, herübergenommen ist. Hiefür war aber offenbar, wie für die obigen *ssé fang*, möglicher Weise ohne an eine wirkliche Vierzahl von Meeren zu glauben, die gleiche Zahl von Weltgegenden (also: die Meere nach allen vier Winden hin) maßgebend. — Gewiss erregt es nun ein besonderes Interesse, wiederum in Indien auf Gleichstellung des Begriffes »Meer« gleichfalls mit der Vierzahl zu stoßen. Humboldt Kawiwk. I, S. 27. 32 führt außer mehreren Wörtern für verschiedene Arten von Gewässern bloß das eine *abdhi* aus dem Sskr. an. Gerade dieses Wort aber für Meer kennt das PWB. nur als Bezeichnung der Zahl Sieben — »wegen der 7 Meere«, was dann freilich wieder auf einer anderen Vorstellung beruht. Nämlich jener von der Erde, insofern sie als aus 7 Inseln *(saptadvîpa)* bestehend gedacht wird, in Einklang mit den *haptôkarshvare* im Zend. Justi Hdb. S. 80, 320. Spiegel, ZAv. I, 251. Auch wird im Sskr. die Erde *saptârṅavâ*, 7 Meere habend, zubenannt. *Sapta sindhavas*, die sieben Flüsse, wird sowohl unbestimmt als auch von den arischen Siebenströmen gebraucht. Vgl. *yô hapta hiñdu*, Ostkabulistan. Justi S. 325. Das unter dem Titel *Heft̤ qulzum* (entlehnt aus *κλύσμα*; auch Stadt dieses

Namens), d. i. Siebenmeer 1822 erschienene Wörterbuch der Persischen Sprache nebst Grammatik verdankt seinen Namen den 7 Teilen, woraus es besteht. *Qulzum- i nigûn,* gleichsam gekrümmtes oder herabhängendes Meer, bezeichnet metaphorisch den Himmel, sozusagen als Wolken-Ocean. In Vullers, Lex. Pers. I, 841 findet sich die Angabe von 3 Meeren 1. die Dünste und Wasser der Erdoberfläche, 2. maria supra coelum, 3. die Wolken. Sieben Himmel desgl. ZAv. I, 251. In dem reichen Artikel *heft* (sieben) bei Vullers außer 7 Planeten, 7 Klimaten, 7 Himmeln u. s. w. auch 7, II, p. 1460 aufgezählte Meere. Desgl. p. 1458 septem urbes in septem maribus, und *heft deryâ.* The seven seas. Von den 7 *Kareshvar* s. Spiegel, Av. III, S. LIII, in welche die Erde durch böse Dämonen zerbrochen worden, nach späterer Quelle allein *Qaniratha* als vorzüglichstes, in 7 Klimas (s. vorhin) geteilt: *Erân, Turân, Masenderân, Cinastân, Rûm* (d. i. Europa, durch Rom bei den Orientalen in Aufnahme gekommen), *Sind* (d. i. Indien, Pers. Hindustan mit h statt s, eigentlich das den Persern nächst gelegene Land am Indus, S. *Sindhu*) und *Turkestân.*

Dagegen nun ist Sskr. *sam-udra,* Sammlung der Gewässer am Himmel und auf der Erde, ebenfalls Bezeichnung der Vierzahl (wegen der vier Hauptmeere, nach jeder Himmelsrichtung eines). Ind. St.. 8, 167. Z. B. in »*samudrâdi,* d. i. die 4. u. s. w. Silbe in einem *pâda,* wenn darnach eine Cäsur eintritt«. Eine Auffassung, die aber nicht erst, wie man sonst vermuten könnte, den Chinesen braucht mit dem Buddhismus aus Indien zugeführt zu sein. *Sam-udra,* als Anverwante von *ἅμα*, zusammen, und *ὕδωρ*, *unda* in sich schließend, bedeutet also dem Wortsinne nach: Zusammenfluß von Gewässern, vgl. Coblenz, Münden. Kein Wunder übrigens, dass *saritbhartar,* buchstäblich der Flüsse Gatte, auch das Meer vorstellt, welches als Mann gedacht alle Flüsse (diese sind aber im Sskr. vorzugsweise weiblichen Geschlechts) zu seinen Geliebten *(samudrapatnî, samudrakântâ)* hat. Poseidon war nicht minder feuriger Liebhaber von Nymphen und Nereiden. Preller, Gr. Myth. I, 458, wie auch Okeanos eine

Menge Okeaninen zeugt. Umgekehrt: in Venetien bei Timavum befanden sich zufolge Polybius (Wormstall, Hesperien S. 30, 46) 7 Quellen, die sich in einen großen Strom vereinigten. Nur eine der Quellen war trinkbar, die andere führte Salzwasser: die Anwohner nannten sie (deshalb?) Mutter und Quelle des (adriatischen?) Meeres; einer von den 7 Armen wurde Okeanos genannt. *Saritbhartar* aber kommt, wie nicht minder *sâgara,* als Bezeichnung der Zahl 4 vor. Bei letzterem unterschied man außerdem ein oberes *(uttara, para)* sowie unteres *(adhara* oder *avara).* Daher »die beiden Meere«, wie 1. Mos. 1, 7, Kaegi, Rigv. S. 90, wobei man an die Gewässer nicht nur der Erde, sondern auch des Himmels dachte. Grundes genug, um den *Οὐρανός* nicht von dem *Varuńa* der Inder zu trennen. Dem Varuńa, sonst »Umfasser des Alls« (von *var,* umschließen, wehren; aber auch verhüllen, bedecken), sind besonders zugeeignet die Gewässer (daher auch s. v. a. Ocean), aber auch, wohl des verhüllenden Dunkels, wo nicht des Tagesabschlusses wegen, Nacht und der Westen. — Vorderes *(pûrva)* und hinteres *(apara)* Meer dagegen sind, bei ausdrücklichem Hinweis auf den Wind, Rv. 962, 5. Uebersetz. von Grassm. II, S. 499 als nach dem Sonnenaufgange hin befindliches und westliches zu verstehen.

Samudra bezeichnet, wie bemerkt, die Vierzahl; allein auch, wie ich vermute, wegen Unendlichkeit der Ausdehnung des Meeres und der Fülle seiner Bewohner zu Gefallen, eine Zahl 1 mit 14 Nullen dahinter. Auf ersteres spielt aber unstreitig an, dass die Erde u. A. *catur-antâ,* dem Buchstaben nach »vierendig« heißt, was sich indes auch »vieruferig« übersetzen ließe, da man *samudrânta, sâgarânta* für Meeresufer sagt. Es ist vermutlich bloß gemeint: die Erde sei nach allen 4 Weltgegenden *(caturdiçam)* von Wasser umschlossen. Man wollte damit dem orbis terrarum wohl nicht gerade eine streng quadratische Gestalt beilegen. Dem widersprächen mindestens *sâgaranêmî,* vom Meer umfelgt, wie *samudranêmî,* vom Meer rund umgrenzt, als Beiwörter der Erde. Ihr zweites Compositionsglied nämlich *nêmi* bezeichnet Radfelge

und danach das Rund, Umkreis. Auch *samudrâmbarâ* wie *sâgarâmbarâ* das Meer zum Umkreis habend, und *samudra-mekhalâ,* meerumgürtet, *toyanîvî,* Wasser zum Schurze habend, zeugen eher für eine kreisrunde Gestalt der Erde, wogegen sonstige Epitheta derselben, wie z. B. *samudra-paryantâ,* vom Meere umgrenzt; *-vasanâ,* davon umkleidet, die Sache zweifelhafter lassen. Das Meer heißt auch der Erde Einfriedigung, *mahîprâcîra.*

Ganz besondere Beachtung verdient weiter noch die Darstellung mehrerer Gottheiten namentlich bei den Indern mit einer Ueberzahl von Gliedern. Solcherlei Missgestalten aber, wie sehr sie der Natur widersprechen und den Schönheitssinn verletzen, sind nicht rein willkürliche Erzeugnisse ungezügelter Phantasie, haben vielmehr in dem Streben ihren Grund, gewissen entweder wirklichen oder doch vorausgesetzten Zahlenverhältnissen der Weltordnung in symbolisch bedeutsamer Weise zu einem sichtbaren Ausdrucke zu verhelfen.

Machen wir uns das sogleich klar an dem *biceps, bifrons, biformis Janus* der Römer. Der soll doch unstreitig seinerseits als Sonnengott mit seinen zwei einander entgegengesetzten Gesichtern das Hinter- und Vor-uns in der Zeit (im S. *yâtam nâgatamca,* das Vergangene und Nochnichtgekommene, also die Zukunft, Frz. *l'avenir*) sinnbildlich veranschaulichen. Das hindert nicht, dass seine Zwiegeteiltheit noch andere Deutung (s. Jacobi WB.) erfuhr. Mag er immerhin auch Gott des Schaugebietes an dem Himmel für die Auguren, das *templum,* gewesen sein. Dergestalt, dass sein Doppelgesicht auf den *cardo,* die von Süden nach Norden laufende Mittagslinie, Bezug nahm, seine vier Gesichter aber auf die zum Behufe der Auspicien getroffene, tuskisehe Vierteilung des Himmels durch den *cardo* und den *limes decumanus,* der von Osten nach Westen lief. Und eben so mögen darin ihre Erklärung finden die zwei gegen N. und S., oder vier, gegen die vier Himmelsgegenden gerichteten, einander gegenüberstehenden Türme in den Heiligtümern des Gottes. Bald sind es räumliche bald zeitliche Verhältnisse, deren

Vertretung ihm zufällt. Servius deutet daher, gewiss nicht schlecht, das Doppelgesicht auf Beginn und Ende des Tages, dessen Gott Janus sei, und die Vierzahl der Gesichter auf die vier Teile des Jahres. So ist er denn auch in sinniger Weise *coeli janitor*, indem er bei Sonnen-Auf- und Niedergang die Pforten des Himmels, sozusagen, öffnet oder schließt. Auch hat es einen Sinn, wenn man nach anderer Deutung mit dem Janus hermaphroditisch die *Jana* (Mond), also die beiden Zeitregenten Sonne und Mond, in eins verwachsen erklärte. *Jani* hießen transitiones perviae, zu beiden Seiten offene, aber überdachte Durchgänge. Das pa st nun recht gut zu S. *yâna* (von *yâ*, gehen, ἵεμαι), Bahn, weshalb Janus etwa als Gänger — auf der Sonnenbahn zu denken. Mit *paragrhê* bezeichnet *yâna*, das Gehen in ein fremdes Haus. Erklärlich genug, wenn deshalb Janus auch Beschützer der *januae* (aus *jani* mit Suffix *-ua*) und in dieser Eigenschaft *claviger* (vgl. *Κλειδοῦχος*, s. Jacobi, von mehreren Gottheiten) ist. Wem könnte aber entgehen, wie Offenstehen oder Verschluss des Tempels von einer Gottheit, welcher räumlich wie zeitlich Ein- und Ausgang geweiht, ein überaus sinniges Symbol sei von Ausgang in den Krieg ohne Gewähr der Heimkehr, und andererseits von friedlichem Daheimbleiben? Auf den quadrifrons Janus haben ohne Zweifel die vicissitudines dierum ac noctium commutationesque temporum quadripartitae Cic. Tusc. I, 28, also Vierteilung des Tages: Morgen, Mittag, Abend, Nacht, wie des Jahres gleichen Anspruch. Zum Ueberfluss bezeichnet Janus als Jahresbeginner in der Biegung seiner Finger an seinen Bildern die Zahl der Tage im Jahre, nämlich mit den Fingern der Rechten die Zahl 300, mit denen der Linken (als der minder geachteten), die kleinere Zahl 55, oder später 65. Wie aber im Vertumnus, als der sich Wandelnde, die *vicissitudines anniversariae* (dies auch ja von *vertere*) Cic. N. D. 2, 38, sich spiegeln, ist KZ. 8, 21 fg. näher von mir begründet.

Ueber die Zeiteinteilung herschen freilich öfters, je nach anderem Gesichtspunkt, verschiedene Ansichten. So rechnet Zend-Av. Spiegel ZA. III, S. XL) 5 (im Winter 4) Tages-

abschnitte; aber 6 große Zeitperioden im Jahre. Jahreszeiten, *rtu*, s. PWB., kennt der Inder keine 4 (soviel jedoch der Japaner), aber auf und ab 3, gewöhnlich 5, in dem berühmten Gedichte *Rtusanhâra* 6, vgl. auch PWB. unter *indu*, und selbst noch mehr. Sogar, als der Zahl der Monate gleichgestellt, deren 12, weshalb dann auch die Lichtgötter Âditya, deren Zahl gleichfalls wechselt, übrigens Söhne der *Aditi*, d. i. Schrankenlosigkeit, Unendlichkeit (wohl nicht bloß räumlich, sondern auch als Zeit) mit Bezug darauf, in späterer Zeit zu zwölf angegeben werden. So dient denn auch *mâsa*, Monat, zur Bezeichnung der Zahl 12. Auf 12 Sonnenstellungen sind dann auch wohl die Taten des Herakles, mit seinem nach Weise von *Διοκλῆς* auf die Luftgöttin Hera hinweisenden Namen zu beziehen. — Homer und Hesiod unterscheiden (s. Passow *ὥρα*, Jacobi, Myth. WB. S. 465) nach dem Klima von Ionien oder Kleinasien 3 Jahreszeiten, *εἶαρος*, *θέρεος*, *χείματος ὥρη*, denen die Athener, als vierte die *ὀπώρα*, zwischen Sommer und Winter hinzufügten. *Τριμερέσιν ὥραις* Diod. S. I, 11, weshalb man versucht wäre, in dem *Μέροψ* (vgl. indes KZ. 12, 367) als S. des Triopas einen zu erblicken, welcher gleich Monde und Monaten das Antlitz wechselt und über verschiedene Zeiten verteilt. Nach Cap. 16 erfindet der ägyptische Hermes eine *τρίχορδος λύρα* mit 3 *φθόγγοι: ὀξὺς καὶ βαρὺς καὶ μέσος*, und zwar *μιμησαμένος κατ᾽ ἐνιαυτὸν ὥρας*, in welchen letzteren ja auch Milde und Strenge mit einander abwechseln. Sonst erscheinen Flora als praeposita veri Dea, aestati Ceres, auctumno (der als Schaffenskraft stets jung bleibende und unverheiratete) Bacchus et Pomona, endlich hiemi Aeolus. Jani A. P. p. 689. Personificirt erscheinen die Horen bei Homer als Türhüterinnen des Himmels, dessen Wolkentor sie öffnen und schließen. Vgl. außer dem *Janus coeli janitor* auch Aurora, welche, erwacht im rötlichen Aufgang, das purpurne Tor öffnet und den rosenbestreueten Vorhof. Ov. M. 5, 121. Erklärlich; ist doch der Zeiten Wechsel abhängig von Sonnenstand und von dadurch bewirkten Veränderungen am Himmel. Eben so verständlich aber ist ihre Dreizahl bei Hes. Th. 903. Sie

sind dort in ansprechender Weise zu Töchtern des Zeus (also des Himmels) und der Themis (d. h. der geregelten Weltordnung) gemacht, und führen, ins Ethische gezogen, die schön gewählten und dem Menschenleben bei guter Aufführung Glück und Segen verheißenden Namen Eunomia (Gesetzmäßigkeit), Dike (Recht) und Eirene (Friede). Vgl. Büdinger in der Abhandlung: Zeit und Raum bei dem Indog. Volke, in Oest. Sitz. 1881, S. 502 fgg. Sonst werden der Horen noch andere bis auf 10 oder 11 von Hygin zusammengebracht. Darunter auf Wachstum und Ernte bezügliche, wie *Θαλλώ, Καρπώ*; vgl. *ἐπικάρπιος*. *Αὐξώ* (auch eine der Chariten), etwa im Sinne von *αὐξιθαλής*, Gedeihen. *Φέρουσα*, unstreitig wie *ἡ γῆ καρπὸν φέρει*, während als T. des Nereus und der Doris vermutlich die Schiffe tragend und glücklich ans Ziel bringend, vgl. *ἡ ὁδὸς φέρει*. *Εὐπορία*, Reichtum, Besitz, den günstiges Wetter verleiht. Unter *Τιτανίς* aber hat man wohl, als die Monate bestimmend, Selene oder Mene zu suchen, wie desgleichen unter *Ὀρθωσία*, Beiwort der Artemis, eine Ordnerin, welche die Zeiten immer wieder ins Gleiche bringt, von *ὄρθωσις*, Lenkung, Leitung. Eine andere Reihe von Horen dagegen scheint vielmehr die Tageszeiten ins Auge zu fassen. Daher Anatole, Mesembria, Dysis; Akme vermutlich als richtige Zeit, und zwar für Gymnasia oder Musia; für Sponde oder Telete (Einweihung); außerdem Auge (Glanz) und He Nymphes und He Kypridos. —

Creuzer Symb. III, 214 gibt der rätselhaften Erzählung beim Porphyrius (Vit. Pyth. p. 18 sqq. Kust.), Apollo sei vom Python getötet und an dem sogenannten Dreifuße, *ἐν τῷ καλουμένῳ τρίποδι*, begraben, und dies sei von den drei Töchtern des Triopus *(Τριόπου)* geschehen, eine Deutung, welche nicht übel aussieht. Er sucht nämlich den natürlichen Grund des Mythus in dem Sonnengotte, der jetzt den Drachen, der Fäulnis und Malaria Bild *(Πύθων)*, erlegt, jetzt von ihm getötet wird im Laufe der drei Jahreszeiten. Wenn Triopus mit *u* nicht Druckfehler statt *a* ist, dann hat Creuzer auch wohl wieder dabei an einen »Dreifuß« gedacht. Das ließe sich freilich schon der Endung nach, wie *Οἰδίπου*,

hören; allein ginge des *o* wegen nicht an. Wir müssten uns also einen *τριόπης, ου*, d. h. mit drei Antlitzen, wo nicht bloß Dreiäugigen gefallen lassen, und warum auch nicht? Man findet dies schon KZ. V, S. 331 fgg. von mir ausgeführt. Apollo wurde *Τριόπιος* angeblich nach *Τριόπιον*, einem Vorgebirge auf der knidischen Halbinsel in Karien genannt, wie auch zufolge Paus. 10, 11, 1 ein *Τριόπας* als Erbauer von Knidos gilt. *Τριόπας*, ep. *Τριόπης*, auch *Τρίοψ* (s. Jacobi WB.) scheint nun nicht, was Welcker aus ihm herausliest, »Inbegriff der drei Naturreiche«, vielmehr wirklich als Vertreter der drei Jahreszeiten gemeint, und hätte so auch wohl der triopische Apollo, dem vielleicht erst umgekehrt das Vorgebirge seinen Namen verdankt, als einer mit drei Antlitzen, die nebenbei auch auf Morgen, Mittag und Abend Bezug haben könnten, einen ganz vernünftigen Sinn. Kein anderer Gedanke liegt dann auch wohl einem zweiten Triopas zum Grunde. Er ist Sohn des Helios und der Rhodos (augenscheinlich wegen des auf dieser Insel befindlichen, den Sonnengott darstellenden Kolosses), aber Vater der Iphimedeia (mit Macht, kraftvoll waltend; will vermutlich sagen: Wachstum fördernder oder hemmender Sonnenschein) und des Erysichthon, dessen Name freilich nach stark von einander abweichender Herleitung etymologisch ausgelegt worden (KZ. VI, 355). Der Ackerbau ist vom Wetter in den verschiedenen Jahreszeiten abhängig, und wäre E. demnach als von einem, die Erde in Furchen durchziehenden Pflüger hergenommene Benennung passend genug. Nur weiß ich nicht, ob *ἐρύειν χθόνα* mit solchem Sinne der Sprachgebrauch dulde, und riete man vielleicht, *ἐρύομαι* zum Grunde gelegt, allenfalls auf einen Behüter des Feldes vor allerhand Schaden. Vgl. *ἐρυσίπτολις, Πολιάς* von der Athene. Müller, Dorier I, S. 400 (Jacobi S. 238) erklärt: »Die Mythen von Triopas und dessen Sohne Erysichthon (Kornbrand) beziehen sich immer auf eine Ackerreligion, die zugleich Cultus der Unterwelt ist.« Er denkt sich also unter Erysichthon, bei Hinblick nach *ἐρυσίβη* (robigo) gleichsam einen die Erde rötenden, d. h. die Felder durch Rost schädigenden, Dämon. Um-

gekehrt von der Demeter *ἐρυσιβίη*, und von dem Apollo *ἐρυσίβιος* und dem *Robigus* der Römer, welchen die Saaten von Brand frei zu halten die Sorge oblag. Der unersättliche Heißhunger, womit Demeter die an ihr begangene Freveltat Erysichthons bestrafte, wäre sonach als Folge der durch Brand entstandenen Misserute zu deuten. Erysichthon hatte einen heiligen Hain der Göttin durch Fällen von Bäumen verletzt, und empfing dafür die Strafe. Das verstehe ich nun doch lieber so: als die Menschheit aufhörte ein paradiesisches Leben noch ohne Ackerbau zu führen, bedurfte es der Urbarmachung des Bodens durch Umhauen und Ausroden von Wald, und Aufreißen der Erde, d. i. eben Demeters Heiligtum, mit Pflug und Karst. Hieraus floß dann, gleichwie nach dem Sündenfall, für den Menschen die Notwendigkeit, sich im Schweiße seines Angesichts durch Feldbau zu ernähren. Vgl. Preller, Gr. Myth. I², 606 fg. *Ἀγρὸν γάρ τε λέγουσιν Ἀμαλθείης κέρας εἶναι* Pseudophocyl. p. 64 ed. Schier., wie die Demeter ja in ähnlicher Weise mit dem Jasion den Plutos zeugt. *Κερδώ* scheint in gutem Sinne als Gewinn dem Phoroneus zur Gattin beigegeben. *Φορωνεύς* nämlich soll die zerstreuten Menschen in gemeinschaftliche Wohnorte vereinigt und auch das Feuer erfunden haben. Ein unverkennbarer Hinweis auf feste Wohnsitze und dadurch ermöglichten Ackerbau. Dies bestätigt sich aber weiter durch den Namen, welcher auf *φορά, proventus* von Früchten, und zwar diesen, da *-ων* Ampliativ-Suffix, in reichem Maße zurückgeht. Localisirung aber des Phoroneus als »ergiebigen Fruchtlandes« mittelst seines Bruders Aegialeus (Gestade) und Vaters, des Stromgottes Inachos, im Lande Argos widerspricht dem natürlich nicht, weil an dieses ja gleichfalls die Erzählung von den Danaiden, als Genien des Regens, geknüpft ist.

Auch *Φορβάς* (KZ. VI, 385) erklärt sich unschwer als Vater oder Sohn des Triopas aus der gleichen Abhängigkeit des Wachstums von Sonne und Wetter. *Φορβάς, αντος* ist ja augenscheinlich (vgl. *φορβὰς γῆ* Soph.) reich an Weide, Futter, Nahrung. Aus *φορβή* mit Suffix *εντ*, wie desgleichen, so scheint es, *Φλίας, αντὸς* und *Φλιοῦς* Sohn des Dionysus,

auch *Φλείων* Beiname desselben Gottes, vermutlich üppigen Pflanzenwuchses (s. Passow *φλέω*) wegen. Um dem immer und immer sich einstellenden Hunger zu wehren (vgl. *Μήστρα*, Enkelin des Triopas, Ov. M. 8, 872, KZ. VI, 357), bedarf es allerlei Tätigkeit (*ἔστι βίῳ πᾶν ἔργον* Phocyl. 148) für den Menschen, wie auch die Not (*χρεία*) ihm Lehrmeisterin geworden in allen Künsten. Diod. S. I, 8. Grundes genug, warum ein Bruder des Phorbas *Περίεργος* heißt. Denn *περίεργος* bedeutet ja als Adj.: sorgfältig um eine Arbeit herum, mit Sorgfalt, Fleiß, Mühe arbeitend. Auch will *Προνόη*, d. h. die Vorsorgerin, als Tochter des Phorbas Apoll. 1, 7 gewiss Aehnliches sagen, wogegen, der nötigen Fürsorge für Schiffe halber, sich derselbe Name auch ganz vorzüglich für eine Okeanine Hes. Th. 261 eignet. Vgl. *Πολυνόη* (viel Umsicht erfordernd), Tochter des Nereus und der Doris. Auch *Ἐργῖνος*, sei es nun mit *νοῦς* componirt, oder bloßes Derivat (s. KZ. 6, 241), weist auf verschiedenerlei *ἔργα* hin. So als Sohn der *Βούδεια* oder *Βουζύγη* auf Rinderzucht und Ackerbau. Als Argonaut und Sohn Poseidons auf *θαλάσσια ἔργα*. Sollte er nicht aber auch als Vater des *Τροφώνιος* und *Ἀγαμήδης* eine bedeutsame Geltung haben? *Ἀγαμήδης*, d. h. anschlägig, wohl als mit seinem Bruder Erbauer des Apollo-Tempels zu Delphi und der Schatzkammer des Hyrieus ließe Hinweis auf Bauwerke vermuten, aber *Τροφώνιος* auf reichlichen Lebensunterhalt (*τροφή*) überhaupt.

Ἴασος u. s. w. KZ. 6, 336, falls zu *ἰαίνω* wie *νέανσις* und *νέασις* sich verhaltend, und als »erfrischender warmer Regen oder Tau«, schickte sich nicht übel in die ihm angedichtete Genealogie: Sohn des Triopas, Enkel des Phorbas, Urenkel des Argus (also Nachthimmel), Bruder des Agenor, Vater der Io (Mond!), König in Argos (wohl dem Argus zu Liebe) Paus. 2, 16, 1. Agenor für gewöhnlich: mannhaft, hier vielleicht dux virorum, i. e. stellarum?

Auch *Τριπτόλεμος*, Verbreiter des Ackerbaues über den ganzen Erdboden, weist auf einen Dreikampf hin. D. h. wohl, zieht man nicht vor, auf die dreifache Lebensweise: Viehzucht, Jagd mit Fischerei, und Ackerbau zu raten, mit einer für den

Ackerbau wichtigen Dreiheit. Etwa von Erde, Wasser und Himmel; oder von Regen, Wind und Hitze. Möglich auch, unter anderer Herleitung, aus *πολεῖν*, jedoch ohne *τ*, im Sinne eines recht fruchtbaren und dreimal gepflügten *(νειὸς τρίπολος)* Ackers. Interpp. ad Theocr. 25, 25, KZ. 6, 340. 350. Vgl. Frz. *tiercer*, E. *trifallow*, aus Mhd. *valge*, pflüge zum zweiten oder dritten Male. Vgl. über mehrfaches Pflügen und Ernten in Indien Lassen, Altert. I, 224, z. B. *trisîtya*, dreimal gepflügt. Lith. *kartoti* zum zweiten Male pflügen, von *kartas*, eine gewisse Zeit, s. v. a. mal bei Multiplication.

Ich schalte hier eine kurze Bemerkung über *Ἀντιόπη* ein, weil ja auch in ihr *ὄψ* enthalten. Als Tochter des Nykteus (Nacht) und der Polyxo erweist sie sich als anderer Ausdruck für den Mond. Einmal hat sie mit der Io Irrfahrten gemein, und besagt der Name, wie *ἀντίθεος*, gottgleich, aller Wahrscheinlichkeit nach Wetteifer in ihrer Erscheinung, ihrem Antlitze mit dem — der Sonne. Oder auch, wie Pind. Ol. 3, 36: *ὅλον ὀφθαλμὸν ἀντέφλεξε Μήνα*, der Mond erhellete sein ganzes Auge wieder (den Anblickenden entgegen), d. i. es wurde Vollmond. Dann ist sie vom Nykteus mit der *Πολυξώ*, einem Hypokor.*) von *Πολυξένη*,

*) So erklären sich gleichfalls aus Kürzung *Ἄμφις* statt *Ἀμφιάραος*. Ferner einige unter den Compp. mit *σθένος*, wie *Ἀντισθένης; Ἀμφισθένης*, Sohn des *Ἀμφικλῆς* (rings Macht, Ruhm besitzend), *Πολυσθένης*, *Μεγασθένης*, *Προσθένης*, aber auch Eigennamen auf *-σθεύς*. Vor Allem schon durch seines Vaters Namen *Σθένελος* dies verratend, jener *Εὐρυσθεύς*, dessen Macht (vgl. *Εὐρυσθένης*), sich (etwa als wolkenbedeckter, gewitterschwangerer und sturmbewegter Himmel) weithin erstrecken muss, da er dem jugendstarken Herakles, in dessen 12 Jahre dauerndem Dienste bei ihm Vollbringung der schweren 12 Taten auferlegt, welche allem Vermuten nach auf den Sieg jenes Helden als Sonnengottes über der Sonne feindliche Naturmächte während der 12 Monate hinauslaufen. Dann *Μενεσθεύς*, auch *-σθης* statt *Μενεσθένης*, d. i. ausharrend in Kraft. — Und selbst vielleicht daher *Μενεσθώ* und *Τελεσθώ*, Töchter des Okeanos beim Hesiod, als »ausharrend in der Macht und sie zu Ende führend«, d. h. doch wohl im Interesse der *θοαὶ νῆες*, die schnell und ohne Unfall ans Ziel gelangen sollen. *Ὀρεσθεύς*, gleich dem *Λύκιος*, Sohn des Arkadiers Lykaon, könnte da zur Not »in den Bergen laufend *(θέων)*« sein, allein doch auch, weil in Arkadien noch Wolf und Bär heimisch, soviel wie in »genanntem Berglande die Macht gleich diesen Tieren ausübend«.

wie *Φιλοξώ*, erzeugt, wodurch angezeigt sein soll, sie beherberge in ihrer Behausung, dem nächtlichen Himmel, viele Gäste, nämlich Sterne. Gerade wie der Hades, weil omnes animas locus accipit ille Ov. M. IV, 440, *πανδοκεύς*, *πολυδέκτης* oder *πολυδέγμων καὶ πολύαρχος* Ruhnken ad Hymn. Cer. v. 9 heißt. Desgleichen *Ἀγεσίλαος*, weil er alles Volk in sein Reich versammelt, wie auch Lact. de Falsa Rel. I, p. 17 ed. Ald. vom Pluto, cui cognomen Agesilao fuit, angibt, es sei ihm bei Verteilung der Herschaft über die Welt als dritter Teil nicht die Erde, sondern als pars inferior der Occident, wogegen dem Jupiter der lichtbringende Orient zugefallen. Weiter berichtet der Hymnus an die Demeter v. 31: Die Persephone entführte auf des Zeus Geheiß: *Πατροκασίγνητος* (weil Bruder des Zeus, ihr Onkel) *πολυσημάντωρ Πολυδέγμων Ἵπποις ἀθανάτοισιν, Κρόνου πολυώνυμος υἱός*. Die Vielnamigkeit des unterirdischen Gottes könnte buchstäblich genommen sein. Jedoch, nicht gerade gegen den Sprachgebrauch, für Berühmtheit, wegen *Κλύμενος*, Beiname des Hades oder Pluto, örtlich gedacht als locus celeber, frequentatus. Mir drängt sich indes noch eine andere Möglichkeit auf. Wie nun, dafern darin ausgedrückt läge, der Hades ziehe Personen mit allerlei Namen zu sich hinab? *Κυθωνύμου αἶσχος* steht sprichwörtlich von der Schande Jemandes, der deshalb seinen Namen verbergen sollte. Aber *Κευθώνυμος*, Vater von *Μενοίτιος*, welcher die Rinder des Hades weidet, — kann das etwas anderes heißen, als einer, durch den so viele Namen dem Leben abhanden kommen, und, unter der Herde der Unterwelt versteckt, aus dem Gedächtnis der Menschen schwinden? *Μενοίτιος* bezeichnet ohne Zweifel, soviel als *μένων οἶτον*, sein Loos, das ihm bestimmte Schicksal, auch seinen Tod erwartend und ihm Stand haltend. *Ϝοῖτος· πάθος* Ahr. Dor. p. 55, woher *οἰτόλινος* wie *αἴλινος*. Man vergleiche den *Ζεὺς* — *Λαοίτης*, als Lenker der Geschicke von Völkern wie Einzelmenschen, *Μοιραγέτης* Gerh. M. I, 162, aber eben so vom Poseidon, des dem Seefahrer so nötigen Schutzes wegen S. 213. Gerhard jedoch sieht S. 87, da Menoitios, Prometheus und der erst

nachher überlegende Epimetheus Brüder vom Atlas sind, in letzterem, als »Dulder« (?), und Prometheus die Grundlage eines auch ohne die Götter frei waltenden menschlichen Daseins; im Gegensatze zu Menötius und Epimetheus, die durch sich selber untergehen.« Sonst kennt der Grieche noch eine Menge ähnlich ausgehender Eigennamen. Fick, Griech. Personennamen S. 130, wofür dort *οἴσομαι (φέρω)* als Etymon angenommen wird. Nach Form (vgl. *οἰσ-τός*, dessen σ dentalen Schluss in der Wurzel vermuten lässt) und Sinn gleich unwahrscheinlich. Etwa z. B. *Δαμοίτας, Ἀνδροίτας, Ξενοίτας, Φιλοίτης* (der vorn Genannten Geschicke wohltätig beeinflussend), aber *Διοίτας, Ἡροίτης,* diesen Gottheiten sein Fatum anempfehlend; *Θυμοίτης, Κλεοίτας,* mit Mut und ruhmvoll es bestehend. *Πυλοίτης,* über die Tore der Stadt wachend? Dunkel *Διμοίτης, Τιβοίτης. Σιπροίτης* wohl kaum zu *Προῖτος,* schmutzig? s. später.

Die 3 Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, von den Indern in das Coll. *trikâla* zusammengefasst, finden in den 3 Nornen der germanischen Mythologie ihren Widerschein. KZ. VIII, 21. Etwas abweichend Büdinger Oest. Sitz. 1881, S. 407 fg. Als Zeit- und Schicksalsgöttinnen heißen sie: die älteste *Urdhr,* d. i. Gewordene, *Verdhandi,* die Werdende (vgl. *annus, mensis, vertens*), d. i. Gegenwart, und *Skuld,* als erst kommen Sollende (vgl. Engl. *to shall* zur Bildung des Fut., *ὁ ἰκνεύμενος χρόνος*) die jüngste der Schwestern. Von Got. *vairthan,* werden, *γίγνεσθαι, ἔσεσθαι,* welches dem S. *vart* (vertere), — denn Werden ist Sichanderswenden, — entspricht, gehen aus nicht nur *andvairths,* gegenwärtig, *παρών,* sondern auch *anavairths,* zukünftig, *ἐρχόμενος, μέλλων.* Unter 10. aber gibt von *vart* (sich drehen, rollen) das PWB. die Bedeutung »in einem gegebenen Augenblick da sein«, und daher als mediales Particip. Praes. *vartamâna* (wie Lat. *Vertumnus*), gegenwärtig, masc. Gegenwart, und Part. Fut. *vartishyamâna* oder Act. *vartsyant,* zukünftig. Man nehme hinzu die 3 Brunnen bei den Wurzeln des allernährenden Weltbaumes Yggdrasil, der auch »als Baum der Zeit (um die Worte Simrocks Myth. S. 38 zu wiederholen) ein Bild

des Lebens der Welt abgibt, wie es sich in der Zeit darstellt«. — Im Pers. (Vullers Lex. II, p. 455) *sih naubat* Tres vices. a. infantia, juventus et senectus. Außerdem b. Tempus nocturnum, matutinum, meridianum. — Kann man zweifeln, die *Μοῖραι (μόρος,* zugeteiltes Los, mit movirendem Suffix *ιᾰ)* bei den Griechen treffen, insofern sie als *τριαδελφαί,* wie die Parzen *triplices sorores, τρίμορφοι* (s. Jacobi) des Lebens Anfang, Mitte und Ende vorstellen, im Wesentlichen mit dem Gedanken zusammen, welcher den Nornen zum Grunde liegt? Unverkennbar ist mit der Spinnerin Klotho jene den Lebensfaden spinnende Walterin gemeint, welchen Atropos, die Unabwendbare, grausamer Weise abschneidet; denn — wie viel (nach dem berühmten Chore in der Sophokleischen Antigone) der *περιφραδὴς ἀνὴρ* erfunden habe, *Ἅιδα μόνον φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται.* Bleibt noch die Lachesis, welche dem Menschen sein zukünftiges Schicksal überhaupt gleichsam in die Wiege legt. — Auch der Erinnyen zählte man in späterer Zeit drei, wie auch die gewöhnliche Zahl von Köpfen des Kerberus gleichfalls wohl nicht auf reiner Willkür beruht. —

Zu geschweigen aber der *tergemina dextra* der drei Grazien oder Chariten, spricht Ovid. Her. 12, 79 von *triplex vultus Dianae,* sowie von der *triformis dea* (bei Hor. *diva*) und *triceps Hecate.* Dies allerdings wohl mit Hinblick auf die drei ineinander fließenden Tätigkeiten wesentlich Einer Göttin *Luna, Diana* als Jägerin, und der den Griechen abgeborgten *Hecate.* Letztere als »die Ferne« kann ursprünglich auch nur vom Monde gemeint sein, wie *Ἑκαέργη,* Artemis, und ihr Bruder *Ἑκαέργος* zunächst darum so heißen, weil sie ihre Strahlen gleich Pfeilen schießen, und damit in die Ferne wirken (*ἔργον* digammirt; daher der Hiatus). Nämlich noch mhd. bedeutet *strâle* nur Pfeil, und *donerstrâle* Donnerkeil, Donnerstrahl, Blitzstrahl, vgl. *doners pfîle;* und die Strelitzen, d. i. Bogenschützen der Russen, führen auch von *strjela,* Pfeil, ihren Namen. Leicht verband sich aber mit der Artemis als deren Geschäft auch die Ausübung der Jagd, weil mit besonderem Erfolg dem Wilde aufgelauert wird beim Aufgehen des Mondes, wo es seine Schlupfwinkel

zur Aesung verlässt, und in der Morgenfrühe, wo es jenen wieder vom Felde her zueilt. Wer aber etwas auffällig, wo nicht unschicklich fände, das edle Waidwerk, welches doch sonst pflegt vom kräftigen Manne geübt zu werden, im Götterkreise einem Wesen aus dem weiblichen Geschlechte anvertraut zu sehen, der muss sich eben daran erinnern, der Mond, wes Namens immer, ist bei Griechen und Römern, in naturgemäßerer Weise als bei uns, Weib, und die Sonne ihr Bruder, also Mann. *Diâna,* nach Weise von *campanus* dgl. aus *divum* gebildet, ist so viel als die Himmlische, und daher auch so viel als *Luna* und *Lucina,* letzteres weil die Katamenien wie die Schwangerschaft an Monate gebunden sind. Und auch *Διώνη,* obwohl nicht Mond, doch als Tochter des Uranos oder Aethers und der Ge, weist gleichfalls auf den Himmel hin. Aber für *Ἄρτεμις* s. EWB. Nr. 646 scheint mir *ἀέρα τέμνουσα* (wie *τέμνειν ὁδόν* und vom Schiffe *κύματα θαλάσσης,* secare aethera pennis, Frz. un oiseau, qui fend l'air à tire d'ailes gesagt wird) noch immer die rätlichste Erklärung, wobei nur die vorauszusetzende Contraction vorn (vgl. *ἀεροτόμος*) einigen Anstoß erregte. Auch *κέρ-τομος* aus *κέαρ, κῆρ* unterlag einer ähnlichen Kürzung. Vergebens hat man hiebei an S. *kart,* schneiden, gedacht, was weder nach Sinn noch Form (in Betreff des mittleren *o*) passt. Aehnlich *θυμοβόρος;* und *κέρτομος* (mit dem H. schn., weil nicht paroxytonirt?) im Sinne von »hinterlistig«, mit Anklang an *κέρδος.* Wenigstens steht dahin, ob sich *ἀρτεμής* auf jungfräuliche Unverletztheit beziehen und mit mehr Glück ein keuscher Mond herausdeuten lasse. — Nun haben wir aber noch *Τριοδῖτις* von der Hekate, wie *trivia virgo,* d. i. Diana oder Hekate Lucr. 1, 85, aber auch — *dea* und allein *Trivia* anderwärts. Ferner *Ἐνοδία,* die auf Wegen verweilt, für Artemis, Hekate und Persephone. Man will den Grund der Benennung darin finden, »weil diese Gottheiten auf Scheidewegen Kapellen hatten«. Mir kommt dabei aber die nachmalige Folge fälschlich zur Ursache gestempelt vor. Dreiwege haben für den des Weges Unkundigen, vollends zur Nachtzeit und ohne Mondschein, etwas Unheimliches. Es sind deshalb aber heilige Stätten

daselbst nicht nur erwünscht, sondern zugleich der Kreuzung wegen für eine größere Anzahl von Vorübergehenden leicht erreichbar und bequem. Sollte nicht aber auch dem Brauche wie der Benennung das dreifache Stadium des Mondes auf seiner Bahn, erstes wie letztes Viertel (daher *Σελήνη διχότομος, Luna siderum regina bicornis, δίκερως*) mit Vollmond dazwischen, zum Grunde liegen, und dies den *triplex vultus Dianae* wenigstens mit bedeuten?

Selene ist begreiflicher Weise nicht gemeiner Herkunft, da ihre stets auf den Himmel hinweist. Der Name ihres Vaters *Ὑπερίων*, sehe man nun darin den *Ἥλιος Ὑπερίων* (dem Tage folgt die Nacht) oder den Himmel über uns, weist natürlich auf *ὑπέρ* zurück. Die alte Erklärung aus *ὑπὲρ ἰών*, über uns wandelnd, (s. Schneider WB.) wird von Passow verworfen. Und zwar mit der Länge des *ι* wegen. Analog gebildet jedoch ist *Ἀμφίων*, gleichfalls mit langem *ι*. Nicht unmöglich nun, es rühre beiderseits die Länge von alter Contraction des *ι* der Präp. *ὑπείρ* (durch Uebertritt von *ι* aus S. *upari*) und *ἀμφί* mit der Verbalwurzel *i* her. Sonst müsste man auf unmittelbare oder auch vermittelte (vgl. *superi*) Herleitung raten aus der Präp. durch Suffix *ιων*. Fraglich, ob patronymisch, wie *Κρονίων, ωνος*, einmal auch *-ιονος*.

Unter den verschiedenen Persönlichkeiten, welche den Namen Amphion tragen, passt auf mehrere ersichtlich ein *ambitus*, als Umlauf, wie z. B. ambitu breviore luna currit quam sol. Plin. 2, 23, 21. Da erzählt uns Apoll. Rh. 1, 176 fg. von den Argonauten:

> *Ἀστέριος δὲ καὶ Ἀμφίων Ὑπερασίου υἷες*
> *Πελλήνης ἀφίκανον Ἀχαιΐδος, ἥν ποτε Πέλλης*
> *πατροπάτωρ ἐπόλισσεν ἐπ' ὀφρύσιν αἰγιαλοῖο.*

Alles durchsichtige Namen. Nach den Gestirnen und ihrer Umdrehung (vgl. außer *πόλος* das Anakreontische *στρέφεται δ' ἄρκτος*) hat der Schiffer seine Fahrt zu richten; und daher — Begleitung und Schutz der Argo abseiten der beiden erstgenannten. In dem *Ὑπεράσιος* als Vater derselben suchte man nun gern eine Abart von *Ὑπερίων*, was auch

unter Hinblick nach *ἀμφίασις* von *ἀμφιάζω* wie *ἀντιάζω* nicht allzu gewagt schiene, zumal seine Gemahlin *Ὑψώ*, also Höhe, heißt. *Τιταρήσιος Μόψος*, aber sein Großvater Titaron. Was den *Πέλλης*, Vater des Hyperasios, anbetrifft, sei vorweg daran erinnert, dass in auffallend ähnlicher Verbindung beim Plin. X, 60 als ardeolarum tria genera: leucon, a s t e r i a s und p e l l o s zusammenstehen. Der letzte hat von dunkler Farbe seinen Namen, *asterias* aber hieße, wenigstens zufolge Harduins Anmerkung, so: non a punctis, sed quia volatu stellas petere videatur: unde et *ardea* (mit Verlaub, d. i. verwant mit *ἐρωδιός* und nicht etwa *ardua*). Hinc poeta: *supra volat ardea nubem*. Man konnte diese altivolae aves mit der altivolans solis rota beim Lucrez füglich in mythischen Zusammenhang bringen, wie ja der Adler im Dienste des Zeus steht. Mir daher nicht unwahrscheinlich, es sei mit *Πέλλης* ursprünglich, als von *πελλός* ausgehend, das Dunkel der Nacht gemeint, welchem durch Dazwischenkunft des über (*ὑπέρ*) den Horizont heraufsteigenden Hyperasios Tages- und Nachtgestirne folgen. Ich übersehe nicht, wie der Mythus den *Πέλλης* zum Gründer der Stadt *Πελλήνη* und den *Ὑπερήσιος* zum König von Achaja macht, in welcher Landschaft, wie Pellene, so auch die Stadt *Ὑπερησίη* belegen war. Steph. B. kennt auch eine Stadt *Ὑπερασία*, welchem unser *Ὑπεράσιος* rücksichtlich des (vielleicht erst später verlängerten) *α* nahe genug käme. Man wird in diesen Gründungsgeschichten für unseren Fall nichts anderes finden dürfen als eine Art geschichtlicher Verweltlichung und Herabziehen von Himmlischem auf die Erde.

Ummauern Thebens durch einen zweiten Amphion mittelst seiner Lyra ist auch wohl bloß aus dem Namen herausgedeutet. Dieser thebäische Amphion und sein Zwillingsbruder, mit unverständlichem Namen und Wesen *Ζῆθος* (etwa mit *ζα-* und einem Derivat von *αἴθω*, vgl. *δίανθρος*; unter Wegbleiben von Jota, vgl. *ἀηδών*?), aber sind Söhne des Zeus und der Antiope, welche letztere wir als Mondesglanz haben kennen lernen, und weisen somit auch auf den Himmel zurück. Dahin zielt jedoch nicht minder, dass jenes Brüder-

paar als Zwillingsgestirn, Zethos die Zona (Himmelsgürtel?), Amphion die Lyra haltend am Himmel glänzt. Hinter diesem Amphion sodann als Sohne der Antiope (Mond) und Gemahle der *Νιόβη* mit ihren sechs Söhnen und sechs Töchtern wäre ich geneigt, den Ordner zu suchen, welcher, als geschehe es mit taktmäßiger Wiederkehr und mit harmonischem Zusammenstimmen, den Jahresumlauf *(περίοδος)* unter die zwölf verschieden geordneten Monate verteilt. Es begreift sich weiter, warum Nykteus, Führer der Nacht, erzürnt über die Schwangerschaft seiner Tochter, sich selbst umbringt, aber seinem Bruder *Λύκος* den Auftrag gibt, ihn an *Ἐπωπεύς*, zu welchem Antiope entflohen, und an letzterer zu rächen. D. h. aus dem Schoße der Nacht entsprang der Mond, mit dessen Flucht erlischt jene von selbst, und das Zwielicht, *λυκόφως, ἀμφιλύκη* (vgl. auch *λυκάβας*, Jahr) beginnt. *Ἐπωπεύς* ist der von hoher Warte, *ἐπωπή,* Herabschauende, wie *Ἐφύρα* mit *υ* aus *ο*, zu *ἔφορος* gehört, K. O. Müller, Gött. Gel. Anz. St. 9. 1833, S. 86, weshalb auch *Ἐπωπή* genannt, und es vom Helios heißt: *πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει.* Demgemäß stellt Epopeus aller Wahrscheinlichkeit nach, zumal als sinnverwant den Beinamen des Zeus und Apollo *Ἐπόψιος*, ein Lichtwesen vor, das also mit der Dunkelheit in Feindschaft lebt. Oder geradezu die Himmelswarte.

Auch die Rache, welche Apollo in seiner Mutter *Λητώ* (d. i. Verbergerin, Urnacht) Namen an der prahlerischen Niobe übt, möchte sich wohl dahin erklären, dass mit dem jedesmaligen Jahreslaufe (Sonnenjahre?) 12 Mondumläufe von zu einer Hälfte mildem, gleichsam weiblichem, zur anderen von strengerem Charakter dahin geschwunden sind. — So wurden dem Hades und der Persephone, der Farbe nach (begreiflich) schwarze Schafe geopfert, und zwar auch, ohne Zweifel, weil der finstere Orkus keines Geschlechtes schont, männliche und weibliche. Dabei wendete aber der Opfernde sein Gesicht ab, um durch solche Abkehr (aversio) die bange Furcht vor jenen und seinen Abscheu kund zu geben. — Kann *Νιόβη*, analog mit *Φοί-βη*, d. i. im Licht (Lok. wie *ἔνδοι* neben *δῶ*) wandelnd, die stets mit der *ἕνη καὶ νέα*

(vgl. die Sskr. Acc. Pl. *sanā navāca*, Altes und Neues, Gaedicke, Accus. S. 54) verjüngt, *νείη*, daher Wandelnde ausdrücken? Die Verwandlung der unglücklichen Mutter in Stein (Eis?) auf dem einsamen Felsen des Sipylos, so jedoch dass der Stein noch das Leid fühlt, das ihr die Gottheit zugefügt (schmilzt?), — irre ich, oder wird nicht gleichwie durch Versteinung der auch wider Willen mit unabänderlicher Stetigkeit einzuhaltende, *durans* (von *durus*, hart!) *per aevum*, Schritt des Mondwechsels und seine jedesmalige Wiederkehr durch die Pforte des Himmels versinnbildlicht? *Σίπυλος* kann von einer wirklichen Oertlichkeit gebraucht sein, wie S. *Haridvâra*, Vischnu's Pforte, *Hurdwar*, die letzte Talschlucht ist, welche der Ganges aus dem Bergland Gerwhals zur Ebene durchbricht und der erste Versammlungsort der Pilger. K. Ritter, Berl. Kal. 1829, S. 158. Indess auch in einem mehr idealen Sinne. Es bedeutet nämlich, so viel ich einsehe, trotz der Kürze des *ι*, »götterpfortig« aus mundartlichem *Σι-* statt *θεο-* (vgl. *εὐρύπυλος*, *εὐρυπυλής* vom Eingange in die Unterwelt; und das von Herakles gegründete *Ἑκατόμπυλος*); und ist es auch sonst bezeichnend genug, dass einer dieses Namens zum Sohne des Amphion (Umlauf) und der Niobe gemacht wird und ihr Vater »Tantalos, König von Lydien, von Sipylos in Phrygien« u. s. w. öfters von den Göttern zur Tafel gezogen wurde, allein nachmals wegen Uebermutes gleichfalls harte Strafe erleiden musste. Lässt sich aber in dem *Τάνταλος* der zwischen festem Himmel (das der ungeheuere Fels zu seinen Häupten!) und Erde »in der Schwebe gehaltene« Luftraum misskennen? In solcher Eigenschaft konnte auch er sich frevelhafter Weise vermessen, den Himmlischen gleichzustehen. Man begreift hienach, dass ich M. Müllers Erklärungs-Versuch von Niobe als »schmelzender Schnee, nives«, von einem fingirten *snyu, Einl. in die Vgl. Religionsw. S. 330 mir nicht aneigne. Er genügt sachlich nicht, und auch sprachlich keineswegs ohne Zwang. Ich darf aber noch andere Umstände zu Gunsten meiner Auslegung anführen, wozu die Grundlage bei Jacobi S. 25, 696. Auf den ersten Blick sieht unver-

ständlich genug die Sage von der Ἀηδών aus. »Sie war Gemahlin des Zethos, Königs von Theben, Schwester der Chelidon, also Schwalbe, und Mutter des Itylus. Aus Neid über das Mutterglück der Niobe, ihrer Schwägerin, der Gemahlin Amphions, wollte sie den ältesten von deren Söhnen, Amaleus [vermutlich aus ἀμαλός, tener, z. B. Lämmer, weil diese im Frühling pflegen geboren zu werden] ermorden, und tötete aus Versehen in der Nacht [!] ihren eigenen, den Ἴτυλος.« Ein Name als Deminutivum von ἴτυς, jede Art Umkreis, Rad, welcher demnach scheint die Mondscheibe vorstellen zu sollen, jedoch in ihrer unvollständigen Gestalt, — bis zu gänzlichem Verschwinden. Und wann singt die Nachtigall? Doch wohl ganz gern beim Scheine des Mondes, und — im Frühling (nicht zur Schneezeit). Des letzteren wegen finden sich dann wahrscheinlich auch die mancherlei Verwandlungen in Vögel in der Sage sowohl vom Pandareos, der Aedon Vater, als vom Tereus ein. In der einen wie in der anderen spielt Itys eine Rolle und hat bald den Künstler Polytechnos bald Tereus zum Vater. Jener, als Verfertiger des Mond-Rades wird erklärlich genug zum Zimmerer Specht; Tereus aber wegen Herkunft von τηρός, beobachtend, behütend, etwa als Beschützer in der Nacht, zum ἔποψ, upupa, indem man, wie Aeschylus, mit ἐπόπτης ein Wortspiel trieb. Das Morden und Zerstückeln des Itys bezieht sich in beiden Fällen auf Verkleinerung und Unsichtbarwerden des Mondes. Der Wettkampf (Eris) aber zwischen dem Baumeister Polytechnos als durch alle Monde schaffender Naturkraft und seiner Gemahlin Aedon, welche nur im Frühling, gleichsam der Athene Ἐργάνη, die auch Ἀηδών zubenannt worden, nachahmend, »am Webstuhle der Zeit sitzt«, fände damit seine Erklärung. Als nämlich Aedon unter Heras (der Luft) Beistande mit ihrem Gewebe, d. h. mit der schöpferischen Frühlingsarbeit, dem Gemahle als Fertiger eines Sessels (gewissermaßen Symbol des Ausruhens, den Winter vorstellend) zuvorkam, hatte vertragsmäßig letzterer jener eine Dienerin zu stellen. Das tat er nun, indem er die Chelidon, mithin eine zweite Frühlingsbotin, jedoch zuvor von ihm

Das Buch der Wunder

des

Raymundus Lullus.*)

Die Lebensgeschichte des berühmten Franciscanermönches Raymundus Lullus von Palma auf der Insel Mallorca, wie dieselbe unter dem Datum des 30. Juni in den »Acta Sanctorum« zu lesen ist, entrollt ein interessantes Bild von dem bewegten Leben, dem tatkräftigen Opfersinn, dem rastlosen Fleiße und der wunderbaren Vielseitigkeit und schriftstellerischen Fruchtbarkeit des Mannes. Enthält doch die seiner Biographie beigegebene Liste nicht weniger als 321 Titel von Werken, teils in lateinischer, teils in catalanischer, teils in arabischer Sprache abgefasst.

Freilich sind von diesen Schriften gerade diejenigen längst in Vergessenheit geraten, denen das Mittelalter seine besondere Bewunderung zollte: diejenigen alchemistischen und mathematisch-philosophischen Inhalts, in welchen Lull die Grundsätze der »Ars magna« niedergelegt hatte und die ihm den Ehrentitel eines Doctor illuminatissimus eingebracht haben. Dafür ist in den letzten Jahren wiederholt auf eine andere Seite seiner litterarischen Tätigkeit hingewiesen worden, nämlich einerseits auf seine Bestrebungen als Moralschriftsteller, andererseits auf seine Rolle als Vermittler zwischen der geistigen Cultur des Orients und der des Occidents. Zwei Werke namentlich sind es, welche in dieser Hinsicht in Betracht kommen. Das eine ist der lehrhafte Roman Blaquerna, in welchem die Erlebnisse des frommen Einsiedlers Blaquerna auf seiner Wanderung durch die Welt erzählt werden, wobei Ramon Lull Veranlassung findet, sich über die wichtigsten Verhältnisse im menschlichen Leben, z. B. Ehe, Religion, Erziehung, geistlichen Stand u. s. w., auszusprechen, und zwar in einer höchst interessanten Weise**).

---

*) Nach einem in Basel gehaltenen Vortrag.

**) S. Morel-Fatio: Le Roman de Blaquerna, Romania Bd. 6, p. 504ff.

Das zweite umfangreichere Werk ist das ebenfalls ursprünglich catalanisch geschriebene Libre de Meravelles, das Buch der Wunder, welches mit Ausnahme eines Abschnittes*) meines Wissens noch nirgends gedruckt ist, und von welchem bis jetzt vier Handschriften, zwei in München*), eine in London**) und eine in Bologna***) bekannt geworden sind.

Da die von Herrn Prof. K. Hofmann am Schlusse seiner Publication in Aussicht gestellte ausführlichere Behandlung verschiedener durch dieses Werk angeregter Punkte so viel ich weiß noch nicht erschienen ist, so möge es mir gestattet sein, an dieser Stelle über Inhalt, Plan und Tendenz des Lullschen Buches, sowie über die Quellen desselben, einige Mitteilungen zu machen, welche einer umfassenden Erörterung keineswegs vorgreifen sollen, sondern das Interesse für dieselbe bei einem weiteren nicht speciell romanistischen Publicum vorzubereiten beabsichtigen †).

Die religiös-lehrhafte Tendenz des Buches erhellt gleich aus der Einleitung, die den Rahmen ankündigt, innerhalb dessen der Verfasser seine Betrachtungen über irdische und überirdische, über göttliche und menschliche Dinge darlegen will. Aus dieser Einleitung geht auch hervor, was das für Wunder sind, von denen Lullus sprechen will. Es heißt da (in freier und verkürzter Wiedergabe):

»In einem fremden Lande lebte einst in Trauer und Bekümmernis ein Mann, der sich sehr darüber wunderte, dass die Menschen Gott so wenig kennen und lieben, der ja doch in seiner Güte die Welt erschaffen hat zu der Menschen Frommen .... Dieser Mann hatte einen Sohn, Namens Felix, den er sehr liebte; diesen beschloß er hinaus-

---

*) S. Konrad Hofmann, ein catalanisches Tierepos von Ramon Lull, aus den Abhandl. d. K. bayer. Akad. d. W. München 1872.

**) S. meinen Aufsatz in dem Jahrb. f. Roman. und Engl. Litter. XIII, p. 386 ff.

***) S. Notiz von E. Monaci in Rivista di Filol. Rom. II, 117. — Das von Benfey, Pantschatantra I, 204 erwähnte Livre des Merveilles, das eine Uebersetzung des L. d. Meravelles zu sein scheint, ist mir leider nicht zugänglich gewesen.

†) Eine kurze Inhaltsangabe befindet sich bei Helfferich, Ramon Lull. p. 123, N. 128.

zuschicken in die Welt, damit er einerseits die Güte und Größe Gottes, wie sie sich an den Wunderwerken der Schöpfung offenbart, verehren, andererseits auch die Undankbarkeit und Sündhaftigkeit der Menschen kennen lernen und beweinen möge. Felix gehorchte und begleitet von dem Segen Gottes und den Lehren seines Vaters zog er hinaus durch Wälder und Felder, über Berge und Ebenen, besuchte Schlösser und niedere Hütten, lebte unter dem Volke und an Fürstenhöfen und erstaunte über die vielen Wunder, die in der Welt sind. Was er nicht verstand, das ließ er sich erklären; was er wusste, das erzählte er weiter, und scheute nicht Mühe noch Gefahren, um die Menschen zu bewegen, Gott zu ehren und zu preisen.«

Auf dieser seiner Wanderung kommt Felix zuerst in einen dichten Wald, wo er eine Schäferin antrifft. Auf seine Frage, ob sie sich denn nicht fürchte, so ganz allein in der Wildnis, antwortet sie: »ich baue auf Gott«. Kaum hat Felix sie verlassen, so hört er einen Schrei und sieht, wie sie von einem grimmigen Wolfe in Stücke zerrissen wird. Dies erregt bei Felix Zweifel an der Gerechtigkeit Gottes, ja an seiner Existenz überhaupt; und während er darüber nachgrübelt, kommt er zu einem Einsiedler. Dieser erkennt sofort, dass Felix' Geist durch irgend ein Ereignis tief verstört ist; er lässt sich das Geschehene erzählen, und beweist dem an Gott zweifelnden Felix durch ein Gleichnis, dass es auf der Welt mehr Gutes gäbe als Böses, und dass es folglich einen Gott geben müsse. Am folgenden Morgen begleitet der Einsiedler Felix eine Strecke Weges: sie begegnen einer Schlange. Felix fürchtet sich, der Einsiedler aber nicht, und erklärt Felix auf sein Befragen, der Tod sei nur der Anfang eines bessern Lebens und Gottvertrauen mache in allen Wechselfällen des Lebens stark. Felix lässt sich nun von ihm belehren, was das Wesen Gottes sei, und hiermit beginnt das erste Hauptstück des Buches, unter dem Titel: Von Gott, das eine durchaus selbständige Abhandlung für sich ist und mit Felix und dem Einsiedler weiter nichts mehr zu tun hat. Am Schlusse heißt es dann, dass Felix dem Ein-

siedler für die Belehrung dankt, weiterzieht, wieder etwas sieht, das er nicht versteht, und wieder einen weisen und frommen Mann antrifft, der ihm die gewünschte Auskunft in Gestalt einer neuen selbständigen Abhandlung zukommen lässt. Somit ist der ziemlich lockere Rahmen gegeben, der die zehn Hauptstücke des Buches miteinander verbindet.

Diese zehn Abschnitte behandeln folgende Materien: 1) Gott, 2) die Engel, 3) den Himmel, 4) die Elemente, 5) die Pflanzen, 6) die Metalle, 7) die Tiere, 8) den Menschen, 9) das Paradies und endlich 10) die Hölle. Sie umfassen also ziemlich alle erdenklichen Gegenstände, die sich der philosophisch-moralischen Betrachtung darbieten können. Als ein Beispiel, wie systematisch und formalistisch gewissenhaft Ramon Lull dabei vorgeht, erlaube ich mir die Rubriken der ersten Capitel des Abschnitts über den Menschen anzuführen:

1) Was der Mensch ist,
2) Von was der Mensch ist,
3) Warum der Mensch ist,
4) Warum der Mensch lebt,
5) Warum der Mensch gern Söhne hat,
6) Warum der Mensch gesund ist oder krank,
7) Warum der Mensch alt wird,
8) Warum der Mensch stirbt,
9) Warum der Mensch die Freuden dieser Welt liebt,

und dies wird in einer Reihe von Capiteln ausgeführt, nämlich: warum der Mensch Freude hat an der Erinnerung, am Sehen, am Wollen, am Hören, am Riechen u. s. w. Dann kommen sämmtliche Tugenden und Untugenden, deren der Mensch teilhaftig sein kann, zur Besprechung, kurz, es werden alle mögliche physische und moralische Verhältnisse des Menschen auf seiner Erdenlaufbahn berührt, so dass dieser Abschnitt, der freilich einer der längsten ist, nicht weniger als 72 Capitel enthält.

Würde man nun nach der eben skizzirten Anlage und Einteilung des Buches allein urteilen, so könnte man leicht glauben, man habe es nur mit einer Art Encyklopädie des Ge-

sammtwissens der Menschheit zu tun, wie sie das Mittelalter liebte und uns verschiedene, mehr oder minder umfangreiche, lateinisch und romanisch, in Prosa und in Versen, unter verschiedenen Titeln übermittelt hat. Aber von dieser Art didaktischer Werke unterscheidet sich das Libre de Meravelles wesentlich, sowohl durch die Tendenz, als auch durch den Stoff selbst. Lulls Zweck ist nicht bloß, seinem Leser eine bestimmte Summe von positiven Kenntnissen beizubringen, sein Gedächtnis durch eine Anzahl ihm neuer Tatsachen zu bereichern, sondern er will vor allen Dingen erziehend auf das Gemüt des Menschen einwirken, in ihm den Glauben an eine sittliche Weltordnung kräftigen, die sich in allen Wunderwerken der Schöpfung offenbart. Diese von den erwähnten Werken durchaus abweichende Art der Behandlung zeigt sich am auffallendsten in demjenigen Abschnitt, der betitelt ist: Von den Tieren, und der auch vom Standpunkte der vergleichenden Litteraturgeschichte unstreitig der interessanteste ist, weil gerade in demselben Lull orientalische Quellen in ausgiebigster Weise benutzt hat.

Wer in dem genannten Abschnitte etwas Naturhistorisches zu hören erwartet, wird sich sehr enttäuscht finden. Beschreibungen der Tiere und ihrer Eigentümlichkeiten, an die etwa moralisirende, symbolisirende, allegorische Betrachtungen geknüpft werden — wie dies z. B. in dem bekannten altfranzösischen Bestiaire des Philippe de Thaun geschieht, wo unter anderen das Einhorn und der Panther mit Christus verglichen werden wegen gewisser vorher beschriebener Eigenschaften — solche Beschreibungen kommen bei Lull gar nicht vor. Sein Buch über die Tiere hat durchaus keinen naturhistorischen Charakter; es ist eine Tiersage, ein Roman de Renart, freilich aber von besonderer Art und von so entschieden ausgeprägter didaktischer Tendenz, dass der Name Tierepos, den Hofmann gebraucht, nicht darauf passt.

Die Anordnung des ganzen Werkes findet sich auch innerhalb dieses einen Abschnittes wiederholt. Eine Haupterzählung bildet den Rahmen, in welchen sich eine Reihe anderer Erzählungen oder Fabeln einfügen. Die handelnden

Personen, sei's Tiere, sei es Menschen, haben nämlich die Gewohnheit, ihre Ansichten durch Erzählung irgend eines Gleichnisses auszusprechen und zu begründen.

Der Gang der Erzählung ist kurz folgender*):

Felix, nachdem er den Philosophen verlassen, der ihm Auskunft über die Metalle gegeben hat, begegnet in einem Tale zwei ärmlich gekleideten Männern, die zum Orden der Apostel gehören. Nach einigen erbaulichen Reden erzählen sie Felix, es seien soeben auf einer schönen Ebene die Tiere versammelt, um einen König zu wählen. Felix begibt sich dorthin, um die Sache mit anzusehen, wird aber während der ganzen Erzählung nicht wieder erwähnt.

Es geht bei dieser Wahl stürmisch zu: alle möglichen Sonderinteressen und Eifersüchteleien kommen zur Geltung und namentlich stehen Fleischfresser und Grasfresser einander feindlich gegenüber. Erstere portiren den Löwen als den Stärksten, letztere das Pferd, weil ein König schön, groß, bescheiden sein müsse und seinem Volke keinen Schaden bringen dürfe; diese Bedingungen träfen bei dem Löwen aber nicht zu. Durch eine geschickte Rede des Fuchses wird dennoch schließlich der Löwe gewählt, und sein erstes Regierungsgeschäft ist, sich einen Rat zu wählen. Die Bestellung desselben ruft, wenn möglich, noch mehr Rivalitäten wach, als die Königswahl selbst. Bär, Leopard, Unze, Schlange und Wolf werden gewählt; der Fuchs aber nicht, obwohl er doch eigentlich dem Löwen zu seiner Würde verholfen hat. Er empfiehlt zwar, mit Hinweis auf Christus, der am liebsten mit einfältigen und demütigen Leuten umgegangen sei, die Wahl eines schwächeren Tieres in den Rat; aber nicht er wird gewählt, wie er gehofft, sondern der Hahn, weil er schön sei von Person, klug, in Weiberbeherschung erprobt und außerdem ein guter Sänger. Ferner wird der Kater zum Kammerherrn des Königs und der Hund zum Türhüter gemacht.

*) Es sei mir erlaubt, auf die sehr ausführliche Analyse hinzuweisen, welche K. Hofmann dem catalanischen Texte dieses Abschnittes beigegeben hat und die ich teilweise benütze.



Der Fuchs, durch seine Zurücksetzung tief gekränkt, fängt nun sofort an Verrat zu spinnen und sich durch List einen Einfluss zu verschaffen, den er gegen den König benützen will. Er sucht vor Allem sich mit den Häuptern der Opposition, den Grasfressern, zu verständigen. Mit diesen ist aber nicht viel anzufangen: Stier und Pferd sind bald nach ihrer Niederlage bei der Wahl freiwillig in die Verbannung gegangen, d. h. unter die Menschen, so dass von dieser Partei nur noch der Eber und der Elephant bei Hofe verbleiben. Letzterer, an den sich der Fuchs zuerst mit seinem Plane wendet, den Löwen zu stürzen und ihn, den Elephanten, auf den Tron zu erheben, ist misstrauisch. Art lässt nicht von der Art, denkt er, und der Fuchs, der selbst Fleisch frisst, kann es mit uns Grasfressern unmöglich ehrlich meinen. Diesen Zweifel deutet er dem Fuchs durch folgendes Gleichnis an:

»In einem Lande geschah es, dass eine Weihe eine Ratte davon trug, und ein Eremit zu Gott betete, er möge die Ratte in seinen Schoß fallen lassen, was Gott auf die Bitte des heiligen Mannes auch geschehen ließ. Nun bat der Eremit den Herrn, er möge ein schönes Fräulein aus ihr machen. Auch diese Bitte wurde erhört. Liebe Tochter, sprach der Eremit, willst Du die Sonne zum Manne haben? — Nein, denn die Sonne wird von der Wolke verdunkelt. — Den Mond? — Nein, denn er hat kein eigenes Licht, sondern muss es von der Sonne leihen. — Die Wolke? — Nein, denn der Wind führt sie hin wo er will. — Den Wind? — Nein, denn der Berg hemmt ihn in seiner Bewegung. — Den Berg? — Nein, denn die Ratten durchlöchern den Berg. — Den Menschen? — Nein, denn er tötet die Ratten. — Endlich bat das Fräulein den Eremiten, er möge sie doch wieder zu einer Ratte machen und ihr einen schönen Ratzen zum Manne geben.«

Der schlagfertige Reineke weiß diesem Verdacht durch ein anderes Gleichnis zu begegnen und beweist durch die Erzählung von dem Hasen, der den Löwen dadurch umbringt, dass er ihm einen vermeintlichen Nebenbuhler im Wasser-

spiegel einer Cisterne zeigt, dass es schon oft Kleinen gelungen sei, Große zu Falle zu bringen. Da auch darauf hin noch der Elephant Bedenken hegt, so wundert sich Renart, wie in einem so großen Körper so viel Furcht vorhanden sein könne, und greift daher, als ultima ratio, wie er immer tut wenn sonst nichts verfangen will, zu einem Exempel aus der Bibel: »Frau Eva«, sagt er, »war nur ein Weib und doch hat sie über Adam und seine ganze Nachkommenschaft Gottes Zorn gebracht. Warum sollte denn ich nicht, mit meiner Schlauheit, es dahin bringen können, dass der König bei seinem Volke so verhasst wird, dass wir ihn leicht stürzen können?« Nun willigt der Elephant ein, und verspricht die Krone anzunehmen, falls Renart den Löwen tötet.

Renarts Streben geht nun vor allen Dingen dahin, die übrigen Ratgeber des Königs auf die Seite zu schaffen und selbst Einfluss zu erringen. Und man muss sagen, dass er dabei mit einer Geschicklichkeit vorgeht, mit einer Raffinirtheit operirt, die bei dem Verfasser auf eine ganz bedeutende Welt- und Menschenkenntnis schließen lässt. Freilich hat auch Lull in seinem bewegten Leben Gelegenheit genug gehabt solche sich anzueignen, z. B. an den Höfen König Philipps des Schönen von Frankreich, der Päpste Bonifaz' des Achten und Clemens' des Fünften, anderer weltlicher und geistlicher Herren nicht zu gedenken. Es ist wunderbar, wie der Fuchs es versteht, die persönlichen Schwächen seiner Gegner auszubeuten und die kleinen Rivalitäten der Einen und der Anderen gegen einander auszuspielen.

Eine zufällige Begegnung mit dem Stiere kommt ihm bei der Ausführung seines Planes sehr zu Statten. Der Stier hat die Menschen verlassen, weil man ihn hat schlachten wollen, ist aber nun in großer Sorge, wegen seines Weggangs vom Löwen bestraft zu werden. Auf Renarts Rat versteckt er sich in der Nähe des Hoflagers und brüllt zu wiederholten Malen so laut er kann. Niemand an des Löwen Hofe kennt diese Stimme und Alle geraten daher in großen Schrecken. Renart zeigt natürlich keine Furcht: er erbietet

sich sogar, nachzusehen, woher dieser Laut komme, und imponirt durch diesen Beweis von Unerschrockenheit dem Löwen sehr. Er bringt den Stier vor den Löwen und dieser nimmt den reumütig zurückkehrenden huldvollst zu Gnaden an. Der Stier muss von seinen Erfahrungen unter den Menschen erzählen; und schildert den Menschenkönig als so mächtig, dass der Löwe wiederum Angst bekommt und gerne auf Renarts Vorschlag eingeht, eine Gesantschaft an ihn zu schicken, um sich seines Wohlwollens zu versichern. Weil aber, nach Renarts Aussage, die Menschen stets die edelsten und angesehensten im Rate als Gesante schicken, so werden Unze und Leopard als solche bezeichnet; Hund und Kater sollen als passende Geschenke fungiren. Auf diese Weise werden zwei Hofämter vacant, in welche Renart und seine Creatur, der Stier, einrücken.

Die Erzählung von den Erlebnissen der Gesanten am Hofe des Menschenkönigs bietet ein im Ganzen etwas confuses Bild einer Hofhaltung die nichts weniger als musterhaft ist und in des Verfassers Sinne jedenfalls abschreckend wirken soll. Der König ruinirt seine Untertanen durch maßlose Verschwendungen, und auch den Gesanten gegenüber benimmt er sich wenig rücksichtsvoll. Nur durch Bestechung gelingt es ihnen eine Audienz zu bekommen, und bei derselben begeht der König die unverzeihliche Taktlosigkeit, die beiden Geschenke, Kater und Hund, sofort weiter zu verschenken, trotzdem der Kater gewissermaßen das Ebenbild en miniature des Löwen ist und aus diesem Grunde besonderen Wert hätte haben sollen. Leopard und Unze verlassen in Folge dessen höchst unzufrieden den Hof; die letztere aber trägt noch einen besonderen Stachel in der Brust: der König hat dem Leopard mehr Ehre erwiesen als ihr und die Eifersucht nagt nun an ihrem Herzen.

Es lässt sich denken, dass der Fuchs inzwischen seine Zeit nicht verloren, sondern jede Gelegenheit benutzt hat, um sich unentbehrlich zu machen. Um den Löwen desto besser beherschen zu können, verführt er ihn zu einem Ver-

brechen; er erzählt ihm so viel von den Reizen der Frau Leopardin, dass der Löwe sich wirklich in sie verliebt und sie jedermann zum Trotze gewaltsam zu seinem Weibe macht. Als der Leopard bei seiner Rückkehr die Schmach erfährt, die ihm der König angetan hat, ist er rasend vor Zorn und Bekümmernis. Vor dem ganzen Hofe beschuldigt er den Löwen der Verräterei und fordert ihn zum Gottesgerichtskampf heraus. Nicht Einer von den anwesenden Baronen meldet sich, den Handschuh aufzunehmen und die Ehre des Königs zu verteidigen, bis endlich der Fuchs die Eifersucht der Unze dazu benutzt, sie zu überreden gegen ihr besseres Wissen und Gewissen für die Unschuld des Königs einzutreten. Aus dem nun folgenden Gottesgericht geht endlich der Leopard, obwohl er der schwächere ist, als Sieger hervor, weil er das Recht auf seiner Seite hat. Aber der Löwe, außer sich vor Verwirrung und Beschämung, vor seinem ganzen Volke als Verräter dastehen zu müssen, stürzt sich auf den vom blutigen Kampfe ermatteten Leopard und zerreißt ihn. Durch diese Gewalttat zerfällt der König immer mehr mit seinem Volke und sein böser Genius Renart gewinnt immer mehr Einfluss auf ihn.

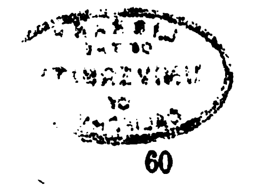
Nach und nach werden auf sein Anstiften auch noch die letzten bedeutenderen Mitglieder des königlichen Rates beseitigt. Bär und Wolf werden als Geschenke, die Schlange als Botschafter an den Menschenkönig gesant. Den Stier weiß der Fuchs zu bereden, dass er sich aus lauter Höflichkeit dem Löwen freiwillig als Speise anbietet; dieser aber nimmt ihn beim Wort und frisst ihn auf. Den Hahn tötet der Fuchs selbst, angeblich um die beleidigte Majestät zu rächen, weil sich der Hahn erlaubt hat, dem Löwen einen guten, aber unangenehmen Rat zu erteilen. Und so hat Renart es schließlich dahin gebracht, dass er alleiniger Ratgeber ist und die übrigen Hofchargen nur durch seine eigenen Creaturen, Pfau und Kaninchen, bekleidet sind. Den König beherscht er vollkommen, »denn«, sagt Ramon Lull bedeutsam, »seit der König so schwere Schuld auf sich geladen und den Leopard ermordet hatte, hatten auch seine Geistes-

kräfte abgenommen, und er hatte keinen so subtilen Kopf mehr wie früher.«

Nun hält der Fuchs den Zeitpunkt für gekommen, das mit dem Elephanten geplante Complot gegen das Leben des Königs in Ausführung zu bringen. Dem Elephanten jedoch ist nicht wohl zu Mute dabei. Wer steht mir dafür, denkt er sehr richtig, dass dieser Intrigant, wenn es ihm geglückt sein wird, den Löwen aus der Welt zu schaffen, nicht auch Mittel und Wege finden wird, mich zu stürzen, wenn ich ihm nicht in allen Stücken willfahre? Er entschließt sich daher kurz, dem Löwen das Complot zu entdecken: der Verräter Fuchs wird der Schuld überführt und vom Könige selbst zerrissen. Von nun an, heißt es, kam der Hof wieder in bessern Stand, und die rechtschaffenen Barone, Eber und Elephant wurden in den Rat gewählt.

Der ganze Abschnitt schließt folgendermaßen: Hiermit ist das Buch von den Tieren beendigt, welches Felix einem Könige brachte, damit er aus der Art, wie die Tiere handeln, abnehmen möchte, auf welche Weise ein König regieren und sich vor bösem Rate und falschen Menschen hüten soll.

Der ausgesprochenen Absicht des Verfassers nach soll das Buch also ein Fürstenspiegel sein, ein pädagogisches Werk ad usum Delphini; es ist ein Vorgänger von Fénelons Télémaque. Dies allein schon unterscheidet R. Lulls Werk von den oben erwähnten naturgeschichtlichen Büchern des Mittelalters einerseits, und andererseits auch von der französisch-germanischen Tiersage. In letzterer sollen ja die Erzählungen von den Streichen, die Renart dem Wolfe, der Katze, dem Bären u. s. w. zu spielen weiß, nicht in erster Linie pädagogisch wirken; ihr Charakter mag vielleicht anfangs rein episch gewesen sein, in Frankreich jedenfalls aber haben sie sehr frühe eine satirische Färbung angenommen. Dass diese Tiersage Ramon Lull nicht als Vorbild gedient hat, geht ferner daraus hervor, dass die handelnden Persönlichkeiten, abgesehen vom Fuchs, wesentlich andere sind. Bei ihm sind Elephant, Stier, Leopard, Unze und Schlange die mächtigen Barone des Hofstaats, während gerade die-



jenigen Tiere, die im Roman de Renard oder im Reineke Fuchs die Hauptrollen spielen, z. B. Wolf, Bär, Dachs, Katze, Widder, Hase, bei Lull entweder gar nicht vorkommen, oder doch nur ganz nebensächlich behandelt werden. Auch die zahlreichen eingeschalteten Erzählungen und Gleichnisse sind ganz andere als die bekannten des Roman de Renard; sie sind aber auch hinwiederum total verschieden von den sogenannten äsopischen Fabeln, die aus dem griechisch-römischen Altertum in unsere abendländischen Litteraturen herübergekommen sind.

Dasjenige Werk, durch welches Lull zu seinem Buch von den Tieren angeregt worden ist, und welchem er die lehrhafte Tendenz, eine Reihe der eingeschalteten Gleichnisse und sogar einen Teil des Rahmens entlehnt hat, ist ganz unstreitig die arabische Sammlung der Fabeln des Bidpai, Kalilah ve Dimnah, welche selbst auf dem indischen Pantschatantra und dessen Auszug, dem Hitopadesa, beruht. Alle drei genannten Werke haben, wie das Lullsche, eine durchaus lehrhafte auf die Fürstenerziehung abzielende Tendenz; in jedem findet man einen Weisen, der einem Könige oder dessen Söhnen Lehren erteilt, wie man sich im Umgange mit Menschen und in Regierungsfragen benehmen soll, und der seine Lehren stets durch Gleichnisse aus dem Menschen- und Tierleben erläutert.

Höchst wahrscheinlich hat Ramon Lull direct aus der arabischen Quelle geschöpft und gehört somit zu den Männern, welche, wie seine Zeitgenossen Johann von Capua, Jaques de Vitri, Raymond de Béziers u. a. m. die Verpflanzung des orientalischen Sagenschatzes nach dem Abendland gefördert haben. Er gehörte ja durch seine Geburt dem Grenzgebiete zwischen Christentum und Islam an und verstand das Arabische von Grund aus. Er hatte es von einem sarazenischen Sklaven gelernt und zwar mit Gefahr seines Lebens; denn der Sklave machte einen Mordversuch gegen ihn. Er hat es sein Leben lang geübt in seiner Missionstätigkeit in Afrika, welcher er schließlich zum Opfer gefallen ist; er hat bei Päpsten und Fürsten die Errichtung von



Missionsschulen, in denen Arabisch gelehrt werden sollte, stets auf das Wärmste, freilich ohne Erfolg, befürwortet. Er hat die moralisirende Litteratur des Orients so gründlich studirt, dass er sogar mehr als einen buddhistischen Zug in seine religiösen und moralischen Anschauungen aufgenommen hat, was später seiner Heiligsprechung hinderlich in den Weg getreten ist; er soll sogar mehrere seiner Werke in arabischer Sprache geschrieben haben. Er hat also keinenfalls einer Uebersetzung bedurft, um die Fabeln des Bidpai in seinem Werke zu verwerten, selbst wenn man annimmt, dass die Uebersetzung des Johann von Capua vor seinem Libre de Meravelles erschienen und ihm bekannt gewesen sei.

Uebrigens ist Lull keineswegs ein sklavischer Nachahmer gewesen. Seine specielle Benutzung des Kalilah ve Dimnah beginnt von dem Momente, wo der Stier durch sein Brüllen dem Löwen Entsetzen einjagt; die Idee der ganzen Intrigue, durch welche Renart vermittelst des Stiers Einfluss beim Könige erringt, ebenso des schließlichen Todes des Stiers ist dem ersten Buche entnommen, welches den Titel führt: Der Löwe und der Stier. Nur hat Lull an Stelle des Schakals Dimnah den Fuchs gesetzt; eine Substitution, in welcher unschwer eine Concession an die abendländische Tiersage zu erkennen ist, umsomehr als Lullus den Eigennamen Renard geradezu beibehält, ohne je das catalanische Wort für Fuchs zu gebrauchen. Es ist dies übrigens der einzige Punkt, wo sich dieser Einfluss bemerklich macht. Der fernere Verlauf aber unserer Erzählung, von dem Augenblicke an, wo die Gesantschaft an den Menschenkönig beschlossen wird, weicht vollständig von dem arabischen Buche ab; nur in den eingeschalteten Gleichnissen macht sich dessen Einfluss wieder geltend. Ich bin geneigt, die fernere Entwicklung der Haupterzählung, wie Renard sich allmählich sämmtlicher ihm gefährlichen Ratgeber entledigt, für originelle Erfindung Lulls zu halten, was ja nicht das etwaige Vorkommen von Reminiszenzen im Detail ausschließt*). Er hat den Stoff selb-

*) Folgende eingeschaltete Erzählungen stammen, mehr oder minder verändert, aus Kalil. v. Dimnah. Ich citire Lull nach den §§ des Hof-

ständig verarbeitet und jedenfalls manche seiner persönlichen Erfahrungen, namentlich von dem höfischen Leben dabei verwertet. Ganz abgesehen davon, dass die handelnden Personen in ihren Reden und Erzählungen vielfach auf die Bibel Bezug nehmen und das Ganze demnach einen christlichen Anstrich bekommt, — abgesehen davon, machen viele Stellen den Eindruck des Selbsterlebten. Wenn z. B. Renart (§ 8) von einem Christen erzählt, der einen sarazenischen Diener hatte, welcher trotz guter Behandlung seinen Herrn nicht aufrichtig lieben konnte, sondern ihm nach dem Leben trachtete, so haben wir da ein persönliches Erlebnis des Verfassers vor uns. An einer andern Stelle (§ 7) wird von einem Grafen berichtet, der mit einem mächtigen König Krieg führt und sich dadurch hilft, dass er dessen Sekretär besticht und so alle Pläne seines Feindes vereiteln kann, weil er bei Zeiten davon in Kenntnis gesetzt wird — auch das macht, namentlich durch die schmucklose Form, in der es gebracht wird, den Eindruck, als habe Lullus es aus seiner eigenen Erfahrung geschöpft. Ganz besonders gilt dies von der ganzen Episode der Gesantschaft an den Menschenkönig, für welchen mehr als Einer der französischen, spanischen oder italienischen Fürsten, mit denen R. Lull in persönliche Berührung gekommen ist, als Modell hätte sitzen können. An diesem Hofe befinden wir uns unverkennbar im Abendland. Es wird uns beschrieben, wie bei der großen Hoftafel Spielleute ab- und zugehen und zu ihren Instrumenten Lieder singen, die wohlerzogenen Ohren widerwärtig sind, da darin

---

mannschen Textes; Bidpai nach der Uebersetzung von Phil. Wolff, Stuttgart 1837, in 2 Bändchen.

§ 9. Der Eremit und die Ratte, K. v. D. I, 219.
§ 11. Der Löwe und der Hase, K. v. D. I, p. 46.
§ 18. Der Fuchs und die Pauke, K. v. D. I, p. 22.
§ 19. Der Rabe und die Schlange, K. v. D. I, p. 40.
§ 21. Der Fischreiher und der Krebs, K. v. D. I, p. 41.
§ 25. Eremit, Bär, Rabe, Schlange und Mensch, K. v. D. II, p. 97. (Der Pilger und der Goldarbeiter.)
§ 29. Die Böcke und der Fuchs, K. v. D. I, 29.
§ 44. Der Affe und der Glühwurm, K. v. D. I, 91.

gelobt wird, was tadelnswert ist, und umgekehrt. R. Lull ist überhaupt aus leicht begreiflichen Gründen den Spielleuten nicht hold; an einer anderen Stelle in dem gleichen Abschnitt erklärt er es sogar für ein sehr schlimmes Zeichen, wenn jemand von Spielleuten gelobt werde.

Als unmittelbar aus dem Leben gegriffen erscheinen auch die Beschwerden, welche gegen den König und seine Beamten erhoben werden. Der Wirt, bei welchem die Abgesanten des Löwen ihre Wohnung genommen, klagt ihnen gegenüber über die Verschwendungen und den Luxus des Fürsten, der gar keinen eigenen Schatz besitze, sondern jede Stadt, in der er jeweilen geruhe sein Parlament abzuhalten, zwinge, sämmtliche Kosten für seine üppigen Hoffeste aufzubringen. Bei dem Könige selbst führen Abgeordnete des Volks, die Lull prozomes (prud'hommes) nennt, öffentlich Klage über die schlechten und unredlichen Beamten des Königs, die das Volk aussaugen. Dass diese Beschwerden zu keinem Resultat führen, ist wiederum höchst charakteristisch und naturwahr. Die Prud'hommes werden an den königlichen Rat verwiesen; in diesem aber sitzen lauter gute Freunde oder Verwante der Angeklagten, und folglich werden die Kläger unverrichteter Sache wieder heimgeschickt, mit einem scharfen Tadel ob ihrer Frechheit obendrein.

Wenn wir nun noch endlich auf die ganze Erzählung von dem gottesgerichtlichen Zweikampfe zwischen Leopard und Unze hinweisen, dessen Idee eben nur auf den Anschauungen des christlichen Mittelalters basiren kann, so wird dies wohl genügen um zu beweisen, dass Ramon Lull in diesem Buch von den Tieren das Verdienst einer gewissen Originalität nicht abzustreiten ist, sowohl was den Stoff, als auch was die Behandlung betrifft. Die Haupterzählung, die den Rahmen bildet, hat er mit weit größerer Sorgfalt behandelt als sein Vorbild; er hat sie erweitert und in durchaus selbständiger Weise zu einem befriedigenden Abschlusse geführt. Wenn er auch eine bedeutende Anzahl von Erzählungen fast wörtlich der arabischen Quelle entlehnt hat, so hat er es doch verstanden, bei Verwertung derselben

seinen Standpunkt als strenger Christ zu waren gegenüber der laxeren und wesentlich auf dem Princip der Nützlichkeit basirenden Moral seines Vorbildes.

Der gleiche Geist, der diesen Abschnitt des Lullschen Buches durchweht, durchweht das ganze Werk. Es ist der Geist hohen sittlichen Ernstes, warmen Strebens, die Menschen zur Erkenntnis Gottes und der Tugend zu führen. Dem Charakter des Verfassers macht dasselbe alle Ehre. Außerdem aber documentirt er sich durch dieses Buch der Wunder als Einer der Ersten unter denjenigen, die dem Abendland den übervollen Sagenschatz des Orients erschlossen haben, in welchem es bald nachher förmlich geschwelgt hat und an dem es heute noch zehrt.

G. Soldan.

Die alten Jungfern im Glauben und Brauch des deutschen Volkes.

Von L. Tobler.

Seit einiger Zeit haben die Lebensverhältnisse der höhern Stände in den größern Städten sich so gestaltet, dass ein beträchtlicher Teil der erwachsenen Personen beim besten Willen nicht mehr dazu kommt, in den Stand der Ehe treten zu können, und in Folge davon geht vielleicht das öffentliche Urteil über die Ehelosigkeit einer allmählichen Veränderung entgegen. Es ist zwar kaum zu erwarten, dass die Schätzung des Ehestandes selbst eine merkliche Abnahme erlitten habe oder erleiden werde, da die Notwendigkeit und die heilsamen Wirkungen desselben als der physischen und moralischen Grundlage der menschlichen Gesellschaft zu sehr am Tage liegen; aber das Urteil über die Ehelosigkeit kann

doch sehr verschieden ausfallen, je nachdem man dieselbe als einen selbst erwählten resp. selbst verschuldeten Zustand betrachtet oder als eine in gewissem Maße unvermeidliche Folge herschender socialer Uebelstände, welchen ein Teil der Bevölkerung zum Opfer fallen müsse, wie etwa gewissen Krankheiten oder gar Verbrechen. Die Statistik weist nach, dass auf dem Lande und in kleineren Städten, wo die Lebensverhältnisse einfacher und natürlicher geblieben sind, Ehen zwar oft erst in etwas reiferem Lebensalter, aber immer noch häufiger vorkommen als in großen Städten. In demselben Maße wird dort auch das Urteil über die Ehelosigkeit, als einen verhältnismäßig ausnahmsweisen, also auffallenden Zustand weniger günstig sein; denn die öffentliche Meinung urteilt nach Durchschnitten und Mehrheiten und weiß Ausnahmen nicht zu begreifen. Da nun die ländliche Bevölkerung in Reden und Bräuchen mehr Offenheit als Zartgefühl walten lässt, so ist sich nicht zu verwundern, wenn etwelche Geringschätzung des ehelosen Standes sich in Wort und Tat ziemlich unverhohlen äußert, und zwar so, dass derselbe mehr Spott als etwa Mitleid hervorruft. Hier muss nun freilich sogleich erinnert werden, dass diese Beurteilung des ledigen Standes nicht beide Geschlechter in gleichem Maße trifft, sondern vorzugsweise das weibliche. Dieser Unterschied wird seinen Grund in der natürlichen Beschaffenheit haben, vermöge welcher das männliche Geschlecht, durchschnittlich mit größerer Kraft und Selbständigkeit ausgestattet und dadurch auch für einen größeren Umfang von Berufs- und Existenzarten befähigt, eher im Stande ist, im Notfall die Ehelosigkeit zu ertragen und leidlich zu gestalten, während das weibliche Geschlecht mehr darauf angewiesen ist, im Anschluss an das männliche nicht nur eine Existenz zu suchen, sondern in derselben auch die besten Eigenschaften seines Wesens erst recht zu entfalten. Nun ist es ja möglich, — und manche Erscheinungen neuester Zeit deuten darauf hin — dass jener Unterschied zunächst in den Städten, wo er bisher auch am empfindlichsten war, sich mildere und dass eine Ausgleichung der Rechte und Leistungen beider

Geschlechter allmählich in höherem Maße Platz greife als man früher für möglich erachtete. Aber diese Fragen einer näheren oder ferneren Zukunft können und sollen uns hier nicht beschäftigen, wo wir die rein theoretische und historische Frage uns vorgelegt haben, wie eine ältere Zeit in deutschen Landen den Stand lediger Weibspersonen betrachtet und behandelt habe und was davon bis auf heute, besonders auch in der Schweiz, als alter Glaube und Brauch, zuletzt nur noch als volkstümlicher Sprachgebrauch, übrig geblieben sei.

Bei den Culturvölkern des Altertums war die Schätzung des weiblichen Geschlechtes bekanntlich eine verschiedene, auch bei demselben Volke in verschiedenen Zeiten; aber wenn Kindererzeugung gewissermaßen als eine Pflicht des erwachsenen Bürgers, Kindersegen als Glück und Ehre angesehen wurde, so war damit für die zeitige Versorgung der Jungfrauen einigermaßen gesorgt, mochte ihre Stellung als Hausfrauen nachher mehr oder weniger günstig sein. Die von der Natur begünstigten und auch in der Cultur noch einfacheren Lebensbedingungen erleichterten die Schließung von Ehen, und wenn gerade dem weiblichen Teil freie Wahl dabei wenig gestattet war, so musste eben dadurch auch der Fall des Ledigbleibens um so seltener werden. Wir finden daher fast keine Nachrichten über eine besondere Auffassung desselben; die Ausnahmen, die nicht gefehlt haben werden, konnten neben der Regel weniger auffallen, in dem Maße als das weibliche Geschlecht im Ganzen weniger berücksichtigt wurde.

Bei den alten Germanen hebt Tacitus (Germ. cap. 20) die verhältnismäßig späte Verheiratung der Männer hervor, welcher auch eine größere Reife der Jungfrauen entsprach. Die späteren Volksrechte enthalten darüber keine Bestimmungen und für unsere Frage ließe sich auch nichts daraus entnehmen, da es ja nicht darauf ankommt, in welchem Alter man zur Ehe geschritten, sondern in welchem Maße sie überhaupt verbreitet gewesen sei. Wenn der Krieg einen beträchtlichen Teil der jungen Mannschaft vorweg aufrieb, so musste

allerdings dadurch die Verheiratung der Mädchen vermindert werden; aber der Selbsterhaltungstrieb der Stämme musste in demselben Grade auf Ersetzung der Verluste gerichtet, und jedenfalls konnte die Ansicht vom Ehestand überhaupt keine ungünstige sein, besonders wenn die Schätzung des weiblichen Geschlechtes im ganzen etwas höher stand als bei den Völkern des Altertums. Das Wort Hagestolz, welches allerdings in seiner Grundform (hagustalt) sehr altertümlich ist, bezeichnet ursprünglich nicht den ehelosen Mann als solchen, sondern den bei der Erbteilung eines Bauernhofes mit einem kleineren Grundstück abgefundenen Sohn (schweiz. Erbvetter, bei Gotthelf), der dadurch allerdings auf Kriegsdienst und Ehelosigkeit angewiesen war, aber ohne Einbuße an seiner männlichen Ehre und ohne allen spöttischen Nebenbegriff, der erst durch die Umdeutung auf Stolz sich dem Wort angehängt hat.

So ist es auch möglich, dass ledig gebliebene Jungfrauen als Priesterinnen, Wahrsagerinnen und heilkundige Helferinnen gerade im Kriege mitten unter den Männern eine angesehene Stellung eingenommen und dadurch das Ansehen des jungfräulichen Standes überhaupt gehoben haben, wie bei den Römern die Vestalinnen. — Das Christentum erhöhte die Geltung des weiblichen Geschlechtes als solchen, ohne Rücksicht auf die Ehe, aber indem es später das Klosterleben als sittliches Verdienst beiden Geschlechtern eröffnete, war es der Beförderung der Ehe (wenn dieselbe nicht dem Eintritt ins Kloster vorangegangen war) nicht günstig; auf die ehelos in der Welt gebliebenen Mädchen konnte immerhin das ungünstige Licht fallen, dass sie beide ihnen eröffnete Zufluchtsstätten eigenwillig verschmäht hätten.

Da positive Angaben über solche Dinge in den geschichtlichen Quellen älterer Zeit immer selten sind, so können wir die Ansicht des deutschen Mittelalters von dem ehelosen Stand nur aus der Quelle von Volksbräuchen und -Redensarten schöpfen, welche oft etwas trübe fließt, aber ihren Ursprung ohne Zweifel meistens in älterer Zeit hat, da die in jenen

Aeußerungen herschende Symbolik dem Geiste der neueren Zeit durchaus fremd ist.

Wir wollen also an jene Quelle, und zwar wie sie zunächst auf schweizerischem Boden fließt, mit Bedacht herantreten und nur das noch vorausschicken, dass die fraglichen Ansichten und Bräuche vielleicht weniger schlimm gemeint waren als es jetzt scheinen mag, und zwar erstens darum, weil zu dem ehelosen Stand nicht bloß die ganz hoffnungslosen alten Jungfern gehören, sondern auch die jüngeren Mädchen, denen jeder Tag mit dem Eintritt in die Ehe einen Uebergang von der vermeintlichen Schande zur Ehre bringen kann; zweitens aber darum, weil Manches, was jetzt spöttisch und gehässig oder wenigstens rein komisch zu sein scheint, früher ehrenhaft und ernst gemeint gewesen sein kann. Wenn das ganze germanische Götterwesen später zu teuflischem Unwesen verkehrt werden konnte, so kann auch in der Sittengeschichte unter gemeiner Oberfläche eine edlere Grundlage zu Tage kommen. Jedenfalls sind die Vorstellungen der Deutschen über das Schicksal der alten Jungfern weniger unheimlich als bei anderen Völkern, s. Globus Bd. XXXIV, Nr. 13.

Rein scherzhaft und wahrscheinlich erst aus neuerer Zeit stammend, sind gewisse weit verbreitete Redensarten, welche sich auf das den alten Jungfern nach ihrem Tode bevorstehende Schicksal beziehen und ihnen meistens eine Beschäftigung zuweisen, welche als Strafe für ihre Missachtung der natürlichen Triebe gelten soll und zum Teil nicht ohne Witz ausgedacht ist, meistens in Gestalt einer unfruchtbaren Beschäftigung. In Tirol müssen sie bis zum jüngsten Tag den kalten Boden des Sterzinger Mooses (s. u.) mit Fingerspannen ausmessen, oder: Schnee reitern. (Alpenburg, Mythen und Sagen Tirols, S. 350.) Das Gegenstück dazu ist: in der Hölle Schwefelhölzchen und Zunder feilbieten (Philander von Sittewalt, Sechstes Gesicht, S. 389, Straßburg 1642). Weniger bedeutsam ist: Flederwische verkaufen (Grimm Wtb. 3, 1747). In Straßburg müssen alte Jungfern »die Citadelle verbändeln helfen«, ähnlich in Basel

»die Rheinbrücke verbändeln und das Münster abreiben«; in Frankfurt »den Parrtorn (Pfarrturm) bohnen«, in Wien den Stephansturm; in Nürnberg »mit den Bärten alter Junggesellen den weißen Turm fegen«. Unter den Fastnachtspielen erscheint: Einsalzen der übrig gebliebenen Mägde. (Keller Nr. 76, 77, 91). Am gelindesten erscheint die Strafe, die eher eine Wohltat zu nennen sein möchte, dass die alten Jungfern in eine Rendel geworfen und als junge herausgeblasen werden, wie aus dem Jungbrunnen alte Weiber verjüngt hervortauchen. Die Strafe der alten Jungfern wird auch dadurch etwas gemildert, dass den Hagestolzen da und dort Aehnliches zugedacht wird; so in Tirol »Nebel schichten, Wolken schieben, Felsen abreiben, Steinböcke einsalzen, den kleinsten Ameisen einen Drahtring durchs Maul ziehen, Linsen wie Scheitholz klaftern, schwarzen Gänsekot weiß kauen«. Doch scheint dergleichen erst nachträglich von den Jungfrauen ersonnen, um das Gleichgewicht herzustellen. Wichtiger ist und weiter führt uns der Umstand, dass den Verstorbenen bestimmte Aufenthaltsorte angewiesen sind, an welchen sie die genannten Tätigkeiten und ähnliche ausüben oder entsprechende Leiden erdulden sollen. Schon in den obigen Angaben waren zwei solche Orte mit genannt, das Sterzinger Moos in Tirol und die Hölle; in der Schweiz findet sich die Angabe, dass die alten Jungfern auf den Gletscher des schauerlich wilden Rottales kommen (unterhalb der Jungfrau im Berner Oberland), wohin noch eine Menge anderer unseliger Geister verbannt werden. Die alten Junggesellen kommen ebenfalls an bestimmte Stellen, in Tirol auf den nahe am Sterzinger Moos liegenden Rosskopf, in Wallis in die Aucenda-Kluft bei Gex, wo sie in durchlöcherten Körben Sand aus der Rhone zu Berge tragen müssen; in Solothurn in den sogenannten Affenwald. Diese Angaben scheinen aber wieder nur eine Erwiderung auf den Namen des Ortes zu sein, an welchen nach weit verbreitetem Glauben und Sprachgebrauch die alten Jungfern kommen und um den sich die meisten andern hieher gehörigen Vorstellungen concentriren. In der Schweiz heißt dieser Ort meistens das

Giritzenmoos, dessen Bedeutung wir nun zunächst genauer erforschen müssen, um dann zu der Sitte des »Moosfahrens« überhaupt und ähnlichen älteren Umzügen überzugehen, welchen eine allgemeinere und ernstere Bedeutung zukam. —

»Giritz (meist mit langem *i* der ersten Silbe und masc. seltener Giritze, fem.) ist die in der heutigen Volkssprache der Schweiz herschende Form des Namens für den Vogel Kibitz (tringa vanellus, van. cristatus); von den vielen andern Nebenformen desselben handelt Grimm Wörtb. 5, 657—8. Der schweizerische Lexikograph Maaler schreibt Gyfiz und Gybitz, Redinger Kifiz und Geiriz, Denzler Gyfix; am Zürichsee kommt auch Giwix vor, in Bern Gywitz; über dem Bodensee Gewitz u. s. w. Die heutige Form erinnert zunächst an das Verbum gîren, welches den hellen Ton z. B. frisch gewichster Schuhe oder einer in ungeschmierten Angeln sich bewegenden Türe bezeichnet. Aber die auch in der Schweiz früher üblich gewesenen Nebenformen mit Lippenlaut in der Mitte zeigen, dass das *r* nicht wesentlich ist, sondern nur die beiden *i* als Silben trennen soll, und in dieser Function berührt sich *r* mit *w* auch in Interjectionen der älteren Sprache (s. Lachmann, Zu den Nibelungen, S. 66); ein Uebergang zwischen den beiden Lauten ist sonst natürlich nicht annehmbar. Wesentlich ist das wiederholte *i* als Nachahmung eines Vogelrufes, wie in Kiwitt! Kiwitt! was nicht gerade den Laut des Kibitz, sondern eines Singvogels bezeichnet. Der Abstand zwischen *g* und *k* im Anlaut fällt ebenfalls nicht ins Gewicht, da oberdeutsch-schweizerisches *g* von mittel- oder norddeutschem *k* oft schwer zu unterscheiden ist. — Der Name Giritz wird in der Schweiz allerdings noch einem andern Vogel gegeben, einer Art Seeschwalbe oder -Möve (sterna hirundo, capra vel capella); aber alles Folgende bezieht sich auf den Kibitz, von dessen naturgeschichtlichen Eigenschaften wir also ausgehen müssen. Brehm, Vögel III², 245 hebt den lebhaften, fast heftigen und kühnen Charakter des Vogels hervor, der besonders hervortritt, wenn man ihn in seinem einsamen Aufenthalt stört; er ist menschenscheu, hat aber eine gewisse

Aehnlichkeit mit Menschen, und insbesondere mit weiblichen Wesen, in seinem Schrei und in den haubenartig an seinem Hinterkopf hervorstehenden Federn. Von symbolisch-mythologischen Beziehungen brauchte Brehm als Naturforscher nichts zu wissen oder zu sagen; das Grimmsche Wörtb. aber schreibt dem Kibitz ein unheimliches Wesen zu, ähnlich dem von Kauz, Eule und Kukuk. Wenn in einer westfälischen Redensart der Kiwitt, gleich dem Kukuk, fast die Stelle des Teufels vertritt, so geht dies über das Gebiet der Menschenähnlichkeit hinaus, das uns hier vorliegt; dagegen gehört hieher der norddeutsche Gebrauch des Wortes Kibitz für einen Menschen, der sich unberufen in anderer Leute Sachen mischt, also vorlautes Wesen und Neugier verrät. Wegen der Schwatzsucht könnten auch die Friseure früher in Hamburg »Kibitze« genannt worden sein; doch mag dies sich ursprünglich auf den Kopfputz des Vogels bezogen haben. Im Kanton Schaffhausen heißt Giritz eine vorwitzige Person, aber auch ein böses (vorwitziges, reizbares oder oft schreiendes?) Kind. Giritzli auch eine kleine, aber gewante Person, die sich zu helfen weiß. Von einem witzigen Mädchen gilt im Kanton Luzern der Spruch (der freilich noch die nachher zu erörternde Beziehung hat): *»Si ist es Meitli voller Witz, drum will si zur Frau ha der Giritz.«* Besondere Anwendung auf Mädchen, aber ohne jene Nebenbeziehung, zeigt auch eine Stelle von J. Gotthelf: »Die Mädchen machten [aus Neugier] Hälse länger als die Giritzen,« während die Bezeichnung alter Jungfern als »magere Giritzen« jene Beziehung zu verraten scheint, der wir nun näher zu treten haben. Dieselbe wird im Grimmschen Wörterbuch gar nicht berührt, es kann uns aber zu derselben die dort beigebrachte Erinnerung an das Märchen vom Zaunkönig (Grimm 2, 342) hinüberführen, wonach, als die Vögel einen König haben wollten, einzig der Kibitz sich dagegen aussprach, welcher frei leben und sterben wollte und angstvoll hin- und herfliegend rief: Wo bliw ik? wo bliw ik? Er soll sich dann in einsame Sümpfe zurückgezogen und nicht wieder gezeigt haben. Jenes frei leben und sterben wollen und die einsamen

Sümpfe, am Ende auch die mit dem Ruf: Wo bliw ik? vereinbare Beziehung auf »Sitzenbleiben« im bildlichen Sinne versetzen uns auf das Giritzenmoos als Aufenthaltsort in Kibitze verwandelter alter Jungfern und es ist nur noch die allgemeine Vorstellung der Verwandelbarkeit von Menschen in Vögel durch einige Parallelen zu unterstützen, da die Erklärung, warum gerade der Giritz hier eintritt, durch die obigen Angaben betreffend seine natürlichen und menschenähnlichen Eigenschaften bereits so weit gegeben ist, als überhaupt für solche Einzelheiten verlangt werden kann. Eine eigentliche, förmliche Verwandlung, resp. der bestimmte Act oder Vorgang derselben, findet zwar im Glauben und in der Sprache des Volkes nirgends ausdrückliche Bezeichnung oder Beschreibung, aber er muss doch, wenn die alten Jungfern Giritze sein sollen, als irgendwie geschehen gedacht werden, und die Möglichkeit solchen Geschehens ist durch ähnliche Erzeugnisse der mythologischen Phantasie hinlänglich bezeugt. Nach uralter und weitverbreiteter, auch leicht begreiflicher Vorstellung nahm die Seele eines abgeschiedenen Menschen unter andern Tiergestalten die eines Vogels an. Ich verweise dafür auf die betreffenden Capitel in Grimms Mythologie, auf Wackernagels Ἔπεα πτερόεντα (Kl. Schr. Bd. 3, S. 228 bis 244 und auf Uhlands Schrift. Bd. 3, S. 278—86 (dieses Citat zugleich für Verwandlung von Menschen in andere Tiere als Vögel). Die bekanntesten deutschen Märchen, in welchen jene Vorstellung spielt, sind das von den sieben Raben und das vom Machandelbaum. Die Verwandlung erscheint bald als Strafe für ein begangenes Verbrechen, bald als Erlösung aus einer dringenden Not; sie kann aber auch als freiwillige Auflösung eines Menschenwesens in ein ihm irgendwie näher verwantes Naturwesen eintreten, und je nach dem Charakter des Menschen, seiner Tat oder Not, sind die Vögel z. B. Eule oder Rabe, Taube oder Nachtigall. Die Eule ist nach Shakespeare (Hamlet IV, 5) die Tochter eines Bäckers, welche dem Heiland Brod verweigerte und dafür von ihm in jene Gestalt verwandelt wurde. Nach einer schweizerischen Sage wurde eine Kindsmörderin in ein

Vögelein mit blutroten Füßen verwandelt. Den spukenden Geist einer geizigen Frau im Harz musste man aus dem Hause wegfahren in einen Kibitzbruch (d. h. Sumpf, wo er also ohne Zweifel in einen Kibitz überging). In einem neugriechischen Liedchen (Zeitschr. f. Völkerpsych. Bd. 9, S. 430) sieht ein Mädchen, das einen ihr empfohlenen Mann verschmäht, ihre Verwandlung in ein Rebhuhn voraus. In den 15 Büchern der Metamorphosen des Ovid kommen nicht weniger als 20 Verwandlungen von Menschen in Vögel vor, welche nach der erfinderischen, aber oft etwas spitzfindigen und frostigen Art jenes Dichters auf mannichfaltige Weise motivirt und modificirt sind. Es darf endlich auch erinnert werden, dass das sogenannte Wilde Heer da und dort zum Teil aus wilden Vögeln besteht, welche eben auch Seelen unseliger Menschen sind. In Ehstland erscheint statt des Kibitz der Brachvogel, welcher daher scherzhaft auch »alte Jungfer« genannt wird, weil der jungfräuliche Leib dem Brachfeld gleicht (s. u.). Neben Vögeln kommen besonders geflügelte Insecten vor, welche sonst auch die Erscheinungsform elbischer Wesen sind; zwischen Elben und Menschenseelen besteht aber alter Zusammenhang und Austausch. In Wollbach (Großherzogtum Baden) werden die alten Jungfern in Bremsen verwandelt, und wenn eine solche auf dem Giritzenmoos herumschwärmt, so sagen die Bursche: warum hest mi nit welle? warum hest mi nit g'nō? Den alten Griechen galt eine Art Grille oder Heuschrecke (*μάντις*, *γραῦς*, *σερ(ι)φος*, auch *νύμφη* genannt), deren Blick Jedem Schaden brachte, für eine verzauberte alte Jungfer. Vielleicht gehört auch der Name Wasserjungfer = Libelle hieher, welche in Baiern Mosfräulein heißt. In der Gegend von Pforzheim sagt man, die Eidechsen seien einst Jungfern gewesen. — Ob nun den alten Jungfern Tiergestalt als Strafe, Erlösung oder naturgemäße Auflösung zugeteilt ist, darüber hat wohl der Volksglaube nie ein klares Bewusstsein gehabt, ebensowenig wie über den Zeitpunkt und den Vorgang der Verwandlung; meistens gilt nur der Ausdruck: »aufs oder ins Giritzenmos kommen oder gehen«, der freilich auch den

nur bildlichen Sinn »keinen Mann bekommen« hat, wie in Appenzell »ins Hennenmos kommen«; aber es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass man ursprünglich sich eine Verwandlung als mit oder nach dem Tode eintretend und die Seelen als in jener Gestalt fortlebend dachte, da sie ja ohne irgend eine Körperlichkeit überhaupt nicht gedacht wurden; übrigens bleibt auch eine nur zeitweise Annahme von Tiergestalt schon während des Lebens (wie bei den Hexen) nicht ausgeschlossen.

Nachdem wir den ersten Bestandteil des Compositums Giritzenmoos näher untersucht haben, soll nun auch der zweite noch seinen Beitrag zur Erklärung des Gesammtbegriffs ergeben.

Das schweizerische und baierische Wort Mōs = mhd. *mos,* nur mit verlängertem Vocal, ist, wenigstens in seiner jetzigen Bedeutung, verschieden von nhd. Moos, *muscus,* wofür in der Schweiz und in Baiern, wie auch mhd. neben *mos,* meist Mies, Miesch gilt, und ganz verschieden von nhd. Moor, Sumpf, mhd. *muor.* Mos kann zwar auch ein Torfmoor bezeichnen, aber, wenigstens in der Schweiz, nicht einen bloßen Sumpf, sondern nur feuchten Boden (baier. Moswise), auf dem höchstens Streugras wächst; synonym gilt Ried, auch in der Zusammensetzung Giritzenried. Sachlicher Zusammenhang des schweiz. Mos mit Mies, nhd. Moos besteht darin, dass auf dem Mos unter anderem auch Moose wachsen. Diese gehören zu den dürftigsten Formen des Pflanzenreiches und Moos als Bestandteil von Wohnung oder Ersatz von Kleidung weist, sowie Stroh in derselben Verwendung, auf dürftige Anfänge von Cultur oder auf armselige Lebensverhältnisse*). Mit der Dürftigkeit des Mooses stimmt nun die Unfruchtbarkeit des Moses, welche wahrscheinlich zu einer symbolischen Bedeutung dieses Wortes in Giritzenmos mitgewirkt hat. Zunächst zwar könnte man sich daran genügen lassen, dass die Kibitze, bei ihrem Hang zu einsamem Leben, eben solche abgelegene, wenig

*) Vgl. auch mhd. *jämers mos,* neben: *der schanden-, des falsches muor.*

besuchte Orte wie die schweiz. Möser (Plur. von Mos) aufsuchen und mit Vorliebe bewohnen; aber ihr einziger Aufenthalt sind sie doch nicht, es musste also wohl von Seite des Moses noch etwas hinzukommen, was die Verbindung des Wortes mit Giritz und bildliche Bedeutung beider Wörter in derselben begünstigte. Andererseits sind von Aufenthalt auf dem Mose auch noch andere Tiere, besonders Vögel, benannt. Moshu(w) heißt in der Schweiz eine Art Eule, Mosweih der Weih, der über dem Mose kreist, Moskuh und Mosstier der sonst auch Lōrind*) genannte Vogel, die Rohrdommel, von dem der schweizerische Lexikograph Fries sagt: »der ein wunderbar Geschrei führt, so er den Schnabel ins Moos stößt«, und ähnlich Schmeller I² 1673. Lōrind wird auch als Schimpfname für rohe, ungeberdige Menschen gebraucht. Die von Mos benannten Vögel haben etwas Unheimliches, wie der auf dem Mos hausende Giritz. Als unheimlich und als Brutstätte von Unheimlichem gilt aber auch das Mos selbst. Fischart (Flöhatz X, 117) sagt vom Mur (= Moor, welches mit Mos mehrfache Berührung zeigt), es komme alle Unfuhr (Unfug, Unheil) daraus. Mos aber scheint geradezu das Totenreich, wenigstens den Aufenthalt unseliger Geister, bedeutet zu haben, wobei zu bedenken ist, dass das Altertum sich auch die Unterwelt von Wassern durchströmt dachte, als feuchte Höhle, nicht als Feuerhölle. Die Stretlinger Chronik (herausgegeben von Bächtold, Aeltere Schriftwerke der Schweiz, Bd. I, S. 103) erzählt: als Diebold von Stretlingen, der die Kirche von Einigen beraubt hatte, zum Sterben kam, haben die Umstehenden die Stimme des St. Michael (des Patrons jenes alten Gotteshauses) den bösen Geistern befehlen gehört, die Seele des Sünders in ein Mos am (Thuner) See zu tragen, das noch Höllenmos genannt werde. Mos als Verwesungsstätte kennt auch Frommann Zeitschr. f. deutsch. Mundarten 4, 500. Dass Mos in der Schweiz auch die unverfängliche Bedeutung »Allmende« (Gemeinweide) hat, Mosfart im Canton Schwyz, neben der

*) Lō ist mhd. *lôh*, Gehölz, Gesträuch, Gebüsch.

später anzuführenden Bedeutung auch die von Benutzung der Allmende, Moslehen den zu Lehen gegebenen Anteil an der Benutzung des Moses zu Weide, Heu und Stroh, Moshuhn die dafür entrichtete Abgabe eines Huhns bedeutet, — kann die Nebenbedeutung nicht aufheben; und es liegt doch schon hier, noch abgesehen von den später für diese Auffassung anzuführenden Gründen, nahe genug, das Mos oder die unangebaute Allmende im Gegensatz zum bebauten und fruchtbaren Acker mit dem ledigen und kinderlosen Stand weiblicher Personen im Gegensatz zu fruchtbarer Ehe in Parallele zu setzen. Unfruchtbarkeit kann auch geradezu einem Zustande des Todes gleichgesetzt werden, dem die alten, der Welt »abgestorbenen« Jungfern eigentlich schon im Leben verfallen sind, sowie auch Heide und Wüste »tot« genannt werden. Hier mag auch noch angeführt werden, dass nach Schmeller I², 868. 72 das Wort altwis nicht bloß eine (alte) Wiese bezeichnet, welche nie gedüngt und darum nur ein Mal jährlich gemäht wird, sondern zugleich (bildlich) alte Jungfer. Daher der wortspielende Zuruf an eine solche: Olde Oldwis, moust abi gei af d Oldwisen und Gauwize heitn! (Kibitze hüten). — Ich erinnere auch an die oben vorgekommene Angabe, dass in Ehstland statt des Kibitz der Brachvogel als verwandelte alte Jungfer erscheint; die Brache ist der (zeitweise) unfruchtbare Acker, und entspricht der Altwiese. — Auf Vergleichung des weiblichen Leibes mit fruchtbarem Boden beruhen die antiken Ausdrücke: muliebria arva conserere (Lucrez), griech. ἀρόειν (pflügen) für: eheliche Beiwohnung, *sulcus*, Furche, auch für *cunnus*, *vomer*, Pflugschar, für *penis*.

Aus der Erklärung beider Bestandteile des Wortes Giritzenmos wird sich nun mit genügender Sicherheit ergeben haben, wie der Gesammtbegriff der schon oben angegebene werden konnte. Es musste aber nicht allenthalben der symbolische Sinn eintreten; darum findet sich das Wort auch als Ortsname ohne ausdrückliche Nebenbedeutung, zunächst also nur zur Bezeichnung eines einsamen, etwas sumpfigen Ortes, wo eben gelegentlich und unter

anderen Tieren, doch vorzugsweise, Kibitze sich aufhalten. So gibt es einen Hof, genannt Giritzenmos, bei Sempach, Canton Luzern. Giritzacker ist ein Flurname im Canton Solothurn, an einer Stelle, wo vielleicht sumpfiger Boden erst ausgetrocknet worden war. Es findet sich auch Giritz allein als Name einer sumpfigen Gegend (bei Einsideln, Canton Schwyz), wobei ohne Zweifel Mos oder Ried hinzugedacht werden muss. Ein »feuriger Mann« flackert dem öden Giriz zu. (Rochholz, Aargauische Sagen 1, 47.) Aber diese vereinzelten Fälle können natürlich die viel reichlicher bezeugte appellativ-symbolische Bedeutung nicht aufheben, und es ist hier nur noch nachzutragen, dass einmal auch statt Giritz der Name eines anderen Vogels in dem Compositum erscheint. Im Canton Appenzell sagt man (wie oben schon bemerkt wurde) Hennenmos. Ein Mädchen, dem man vorhielt, es komme ins Hennenmos (bekomme keinen Mann), erwiderte mit der dem dortigen Volksschlag eigenen Schlagfertigkeit: Wo Hennen sind, werden auch Hähne sein! Damit wären also hier Hagestolze gemeint, von deren Schicksal auch oben schon die Rede war. Wirklich findet sich aber auch ein Hahnenmos, aber einfach als Ortsname, im Berner Oberland. Bei Hahn und Henne ist hier wohl an wilde Hühner (Auerhahn, Birk-, Perl- oder Rebhuhn) zu denken. (Vgl. das Rebhuhn in dem ngr. Märchen, oben).

Es handelt sich jetzt darum, den Volksglauben, dass den alten Jungfern irgend ein Mos als Aufenthalt beschieden sei, in seiner Verbreitung und sprachlichen Ausdrucksform noch etwas bestimmter im Einzelnen nachzuweisen, woran sich einige weitere Vorstellungen und Bräuche knüpfen werden, welche ebenfalls in besonderen Namen und Redensarten ausgeprägt sind.

Neben dem oben schon erwähnten allgemeinen Ausdruck »aufs Giritzenmos gehen oder kommen«, der bald eigentlich, für Ortsveränderung, mit oder ohne gleichzeitige Verwandlung der Gestalt der Verstorbenen, bald nur bildlich als Bezeichnung des Verbleibens der Lebenden im ehelosen Stand gebraucht werden mochte, findet sich in der Schweiz, aber

nachweislich nur in einem Bezirk des Cantons Zürich, von den ledigen Burschen gebraucht, der Ausdruck »ein Mädchen aufs Gir.-Mos tun«, der aber nur bildlich verstanden wird und ungefähr so viel bedeutet als unter Studenten »in Verschiss tun«. Das betreffende Verfahren, welches in einer dem Mädchen gebrachten Katzenmusik besteht, sonst aber nur die imaginäre Bedeutung hat, findet statt, wenn ein Mädchen der Gemeinde mit einem auswärtigen Burschen ein Verhältnis angeknüpft hat. Ein solches gilt den einheimischen als ungültig oder wenigstens als regelwidrig, und darum wird die betreffende von ihnen gleichsam in Bann getan, von ihren eigenen Bewerbungen ausgeschlossen; sie kann jedoch, wenn sie ihr Verhalten ändert, wieder »heimgetan«, d. h. rehabilitirt werden. Abgesehen von diesem Ausnahmefall, in welchem der Ausdruck Gir.-Mos immerhin noch seine gewöhnliche bildliche Bedeutung verrät, bestehen die concreten Redensarten »auf oder in das G.-M. fahren oder führen, mit welchen ein entsprechender Gebrauch verbunden ist, und zwar nicht bloß in der Schweiz, nur dass auf dem benachbarten Gebiet statt Giritzen- ein anderes Wort oder auch gar keines vorgesetzt wird, wobei immer noch ein local bestimmter, hinlänglich bekannter Name (wie in Tirol das Sterzinger Mos) gemeint sein kann. Die Vorstellung einer Verwandlung ist hier, auch wenn Giritzenmos gesagt wird, schon darum ausgeschlossen, weil der Brauch mit lebenden (auch jungen und noch ganz heiratsfähigen und -lustigen) Mädchen und zu gewissen Zeiten als festliche Lustbarkeit wiederholt, vollzogen wird.

Im Fricktal (Canton Aargau) werden zum Schluss der Fastnacht alle ledigen Mädchen über 24 Jahre von ihren Burschen auf mehrere Wagen geladen, auf die Allmende hinausgefahren und dort beim ersten Graben sachte umgeworfen. Das heißt man: ins Giritzenmos fahren und die alten Jungfern begraben. Man kehrt dann mit den Mädchen ins Wirtshaus zurück, um ihnen den Wein in die Schürze zu gießen (d. h. wohl ihren Schoß zu künftiger Fruchtbarkeit einzusegnen) und mit ihnen zu tanzen. (Rochh.

Aarg. Sagen 2, XLIII. Glaube und Brauch 2, 74. Arbeitsentwürfe 2, 14.) Im Canton Luzern heißt Giritzenmos führen eine Fastnachtbelustigung am Hirsmontag, wobei mit den Jungfern allerlei Schabernak getrieben wird. Im Unter-Inn-Tal (Tirol) heißt »aufs Mos fahren« der Brauch, dass die Bursche einen Wagen voll alte Jungfern packen, angeblich um sie statt Hölzern zu einer Brücke auf das Sterzinger Mos zu liefern, eine als Wisbaum oben auf gebunden. Es gibt dort auch ein darauf bezügliches Lied, das Mosgesang. (Frommann, deutsche Mundarten 4, 500 ff.) Das sogenannte Grättziehen, früher der beliebteste Faschingsumzug im Allgau und Vinschgau, bei welchem Masken einen großen Karren (Grätt) ziehen, auf welchem Bursche als Jungfrauen verkleidet sitzen und aufs Moos gefahren werden, ist jetzt seltener geworden. (Von Reinsberg-Düringsfeld, das festliche Jahr, 1. Aufl., S. 65.)

In der Schweiz verbindet sich der Brauch des Mosfahrens der alten Jungfern zum Teil mit dem eines förmlichen Gerichtsverfahrens, das gegen die alten Junggesellen gerichtet ist. Am Fastnacht-Montag oder -Dienstag wird in verschiedenen Gegenden des Cantons Aargau das sogenannte Giritzenmosgericht abgehalten, an dem auch noch angesehene Männer Teil nehmen. Eine Maske, welche die älteste Jungfer der Gemeinde vorstellen soll, erscheint als Verwalterin des Giritzenmoses vor einem improvisirten Gericht auf dem Markt und klagt den ältesten Junggesellen an, dass er noch immer im Dorfe lebe statt unter ihre Obhut gekommen zu sein. Der Angeklagte, ebenfalls maskirt, tritt vor, verteidigt sich aber so schlecht, dass man dem Weibel (Gerichtsdiener) des G.-Moses den Schlüssel zu demselben abnimmt und ihn jenem alten Knaben anhängt, der auch in die Kosten verfällt wird. Dann fahren die jungen Bursche mit den Mädchen in der oben angegebenen Weise auf das Mos und nachher ins Wirtshaus. — Im Canton Luzern heißt der Leiter und Sprecher eines Maskenzuges, der eine Fahrt auf das G.-M. darstellt, Giritzenvater, und es wird ihm eine Weide zugeschrieben, auf die er die ihm untergebenen austreibt,

Es werden dabei allerlei witzige Sprüche gewechselt, ähnlich den von Stalder (Id. 1, 45) beschriebenen Hirsmontagbriefen, nur dass diese ein Volksgericht über alle Personen, Stände und Vorfälle der Gemeinde enthalten, während jene Sprüche sich nur auf den Stand der Ehelosen beziehen. Bei der Weide darf man wohl an Vogelweide, also auch an die Giritzgestalt der Mädchen denken. Der Ausdruck Vater kann den Aufseher und Pfleger von Tieren (Bienen-, Bärenvater) bezeichnen, aber Fritschivater heißt auch der jeweilige Veranstalter des berühmten Fastnachtumzuges in der Stadt Luzern, der auf das Vermächtnis eines Bürgers Namens Fritschi zurückgeführt wird und nicht selten eine Kritik der öffentlichen Zustände mit sich führt wie die Mosfahrt im Muotatal des Cantons Schwyz und das Haberfeldtreiben in Baiern, welches letztere sonst hauptsächlich gegen gefallene Mädchen gerichtet wird. Endlich mag hier noch ein in den Zusammenhang der obigen gehörender Brauch erwähnt werden, den der Freiherr v. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O. erwähnt, aber vielleicht aus nicht ganz sicherer Quelle geschöpft oder selber missdeutet hat. In Uri und Luzern sammeln die Bursche in einem Henkelkorbe, der von zwei Giritzreitern (als hässliche alte Weiber verkleideten Burschen) getragen wird, vorjähriges Moos und ziehen mit den Dorfspielleuten von Haus zu Haus. Wo sie eine Giritze wissen, bestreuen sie die Türschwellen mit Sand, nageln vor das Haustor einen Strohmann und beschenken die alte Jungfer mit Giritzenmoos. Manchmal aber bringen sie ihr statt dessen einen Bräutigam. Der Ausdruck Giritzreiter kann neben den obigen wohl bestanden haben; etwas auffallend bleibt aber die Umdeutung von G.-Mos auf Moos. An sich wäre Moos in diesem Zusammenhang und Sinn wohl denkbar, besonders neben dem Stroh, denn beide sind sonst Zeichen des Winters und der Unfruchtbarkeit; in München wird vor die Türen verstorbener Jungfrauen ein Strohwisch gelegt. —

Fragen wir schließlich, was die (ursprünglich wohl aus eigenem Antrieb) auf das Moos gefahrenen oder nach dem

Tode sonst dorthin versetzten alten Jungfern daselbst zu tun haben, so lautet die nächste Antwort: Wenn sie nicht selbst in Kibitze verwandelt sind, so müssen sie auf dem Mos dieselben hüten: (so im Lechrain) oder sich mit denselben unterhalten (Salzburg). Der Volkswitz ist aber erfinderisch, ihnen noch andere Beschäftigungen zuzuteilen, ähnlich jenen unfruchtbaren oder geradezu unmöglichen, aber zum Teil anzüglichen, welche schon oben, unabhängig von der Vorstellung eines bestimmten irdischen Aufenthaltsortes, angeführt wurden. In der Schweiz müssen sie: Sägemehl knüpfen (Luzern), Hosenlätze flicken (St. Gallen, Winterthur), auch diese Bestandteile der männlichen Kleidung dreschen oder sogar kauen (Solothurn), ferner: Leinsamen spalten und Wolken schichten (bîgen) ebd. Nach einer alten Sage der Sarganser sollen die Mädchen, die aus eigener Schuld alte Jungfern werden und nach ihrem Tod auf dem großen Ried bei Schan im Lichtensteinschen sich sammeln, dort Grüsch (Kleie) erlesen. Ein Pinzgauer Mädchen, das keinen Liebhaber findet, muss nach ihrem Tod auf das Bruggermos, dort Backscheiter zu roseln (sieben) und Ladhölzer zu fähen (fassen?) Schmeller 2², 151. Im Unterinntal müssen die alten Jungfern auf dem Sterzinger Moos Leinsamen schichten, Holzscheiter sieben u. s. w. Sie selbst aber sagen, sie müssen dort von einem Zuckerfels mit einer silbernen Haue Zucker abhacken. Frommann 4, 500. —

Wir verlassen nun sowohl den Giritz als das Mos, nicht aber die Vorstellung eines Fahrens der ledigen Mädchen, welche uns vielmehr zu einer neuen Reihe von Bräuchen hinüberführt, wo unter verschiedener Form derselbe Grundgedanke zum Vorschein kommt. Statt dass die Mädchen auf einem Wagen gefahren werden, finden wir sie selbst an einen Wagen oder ein anderes Fahrzeug gespannt. Natürlich können sie nicht selbst die Gestalt von Zugtieren annehmen, aber wir finden Spuren, dass sie in solche verkleidet, resp. als solche gedacht und behandelt wurden. Verkleidung von Menschen in Tiergestalt bei heidnischen Festen der alten Deutschen wird durch viele kirchliche Verbote des frühen

Mittelalters ausdrücklich bezeugt. Die betreffenden Tiere können ursprünglich teils Opfertiere, teils Attribute oder Symbole von Gottheiten gewesen sein; es kann aber auch reine Festlust ohne tieferen Grund sich solcher Masken bedient haben, um unter denselben um so wilder sich auszulassen. Erwähnt werden besonders Kälber, Hirsche und Bären; auch Wolf und Fuchs werden nicht gefehlt haben, da sie in der Tiersage die Hauptrolle spielen; Eberhäupter trug man als Helmschmuck. Hier kommt es aber hauptsächlich auf Haustiere an, welche den Menschen näher stehen und insbesondere zur Vertretung weiblicher Personen dienen konnten. Kühe finden wir vor dem Wagen der Göttin Nerthus bei deren festlichem Umzug; sie werden noch zu anderen Cultuszwecken gedient haben, können aber auch unmittelbar nach ihrem natürlichen Wesen und ihrer Nutzbarkeit im menschlichen Haushalt aufgefasst worden sein. Einen Ueberrest solchen Gebrauches haben wir vielleicht noch in dem sogenannten Kuhtreiben, wie es bis auf neuere Zeit im Salzburgischen üblich war. (Philipps Verm. Schr. 3, S. 402 ff.). Dasselbe gleicht nach seinem Hauptzweck, in Form eines dialogischen Schauspiels gewisse Uebelstände und Vorfälle scherzhaft zu rügen, den oben erwähnten Volksspielen in der Fastnachtzeit; wesentlich sind aber bei dem nächtlichen Aufzug die transparent beleuchteten Tiermasken, insbesondere Kuhmasken, welche von den handelnden Personen getragen werden, und dass das vor dem Hause eines Herrn aufgeführte Gespräch mit der an denselben gerichteten Frage beginnt, ob er keine Kühe feil habe. Alle im Hause befindlichen erwachsenen Weibspersonen werden dann mit treffenden Kuhnamen bezeichnet und unter dieser Maske der Reihe nach mit witzigen Bemerkungen, besonders über ihre Liebesverhältnisse, durchgenommen. Zuletzt wird bei jeder gefragt: Was tun wir mit dieser Kuh? und es wird auch diese Frage mit irgend einer Anspielung auf Charakter und Lebensumstände der Person beantwortet. Die den Kühen zugeschriebenen Weideplätze sind die Wohnungen der Liebhaber der Dirnen. Ein ähnlicher Brauch scheint früher in

der Schweiz bestanden zu haben. Das im Muotatal, Canton Schwyz, unter den Namen Mosfahrt, aufs Mos fahren periodisch aufgeführte volkstümliche Fastnachtspiel scheint erst in diesem Jahrhundert durch Einfluss der Geistlichkeit einen halb kunstmäßigen Zuschnitt bekommen und kirchlich-politische Tendenz angenommen zu haben. Gott Bachus mit seinem Hofhalt und Gefolge, worunter die Todsünden, aber auch Vertreter der ganzen modernen Bildung, Freimaurer und Doctoren auftreten, wird nach vergeblicher Warnung eines Bußpredigers zuletzt vom Teufel geholt, und es soll dadurch die Hinfälligkeit aller Weltlust und -weisheit gegenüber der durch die katholische Kirche vertretenen alten Sitte dargestellt werden. Schon der Name Mosfahrt beweist aber, dass das Spiel ursprünglich einen engeren Rahmen und einfacheren Sinn hatte, wie die oben angeführten Fastnachtspiele an anderen Orten, bei denen eben das Fahren der Mädchen auf das Mos ein Hauptstück ist. Die Personen des Spiels werden in Muota noch jetzt auf Schlitten (da die Jahreszeit gewöhnlich winterlich ist) von Rindern nach den verschiedenen im Freien aufgeschlagenen Bühnen gezogen, wo die einzelnen Acte des Stückes gespielt werden; es ergibt sich aber aus Erinnerungen älterer Leute, dass früher (noch im vorigen Jahrhundert) die ledigen Mädchen, irgendwie als Kühe verkleidet und benannt, mitspielten, und eben darin läge eine Aehnlichkeit mit dem salzburgischen Kuhtreiben. Das letztere hat man als Darstellung der Heimkehr der Herde von der Alp erklären wollen und so auch die Mosfahrt im Muotatal in ihrer älteren Gestalt als Darstellung der Sennerei. Beide Deutungen sind ohne Zweifel irrig, da jene Scenen des Hirtenlebens unter dem Hirtenvolk selbst eine besondere »Darstellung« weder bedürfen noch gestatten; wohl aber ist es ganz natürlich, dass unter Hirten die Vergleichung der Mädchen mit Rindern sich einstellte und gelegentlich drastische Gestalt annahm. Bei dem Kuhtreiben scheinen übrigens die Kühe wirklich nur als frei weidende aufgefasst, während sie bei der Mosfahrt als Zugtiere auftreten. Setzen wir hier statt ihrer weibliche Personen, so führt uns die Mosfahrt auf

einen weit verbreiteten alt und sicher bezeugten Brauch, wonach wirklich ledige Mädchen, an ein Fahrzeug (das gelegentlich auch als Schlitten erscheint) gespannt, mit demselben umzogen, in einer bildlichen Bedeutung, die leicht erkennbar und mit der von Mos vereinbar ist. Dass die ziehenden Personen zuweilen nicht wirkliche Mädchen, sondern nur in weibliche Gestalt verkleidete Bursche sind, begreift sich aus der ihnen gestellten Aufgabe und ändert am ursprünglichen Sinne des Brauches nichts. Wir fanden die Stellvertretung der Geschlechter auch schon bei dem Grättziehen und finden sie wieder bei dem Pflugziehen in England und Frankreich; übrigens kommt sie als Verkleidung priesterlicher Personen auch in älteren Culten vor (z. B. bei dem der Alcis, Tac. Germ. 43) und hat vielleicht noch tieferen Grund. — Wichtiger ist der Unterschied, dass an einem Ort die Mädchen auf demselben Fahrzeug herumgeführt werden, das sie anderswo selbst ziehen müssen; aber dadurch wird gerade die ursprüngliche Identität beider Bräuche ins Licht gesetzt, so zwar, dass das Herumgefahren werden als spätere Milderung des Selbstziehens zu betrachten sein wird. Was endlich das Fahrzeug selbst betrifft, welches meistens als Pflug oder Egge, seltener als Schlitten und Schiff erscheint, so sind diese verschiedenen Gestalten in eigentlicher oder bildlicher Bedeutung mit einander zu vermitteln; unzweifelhaft ist auch die wesentliche Identität derselben mit dem Wagen oder Karren, den wir bei der Mosfahrt fanden; auch zwischen Schiff und Wagen wird Verbindung hergestellt durch die Berichte von einem zu Lande auf einem Wagen herumgeführten Schiff. Unwesentlich ist auch der Unterschied der Termine des Umzugs, der meistens in die Zeit zwischen Weihnacht und Ostern fiel und später auf die Fastnacht verlegt wurde. Die sämmtlichen Berichte finden sich am vollständigsten zusammengestellt bei Mannhardt, Wald- und Feldculte I, 553—65. Ebendaselbst 581 ff., 593 ff. ist dann auch der schon von W. Müller und Müllenhoff vermutete Zusammenhang der späteren Frühlingsumzüge mit dem von Tacitus berichteten Culte der Nerthus behandelt,

mit der Simrock (Myth.[5] 370ff., 381, Bertha die Spinnerin 105ff.) und C. Meyer (Germania 17, 199) auch die Isis des Tacitus zusammenstellen, sowie Wolf (Beiträge 1, 151) diese mit der niederländischen Nehalennia. Ueber Schiff und Pflug vgl. auch noch Grimms Myth.[4] 3, 86—7. Ich beschränke mich auf Hervorhebung der Hauptzüge mit einigen Ergänzungen und auf Ausdeutung des Zusammenhangs der sämmtlichen Vorstellungen und Bräuche.

Bei diesen sind ziemlich deutlich zwei Gruppen zu unterscheiden, deren eine, ohne Zweifel von höherem Alter, eine rein natursymbolische Bedeutung des Herumziehens von Mädchen enthält, während die andere, jüngere, ausdrücklich auf den Ehestand sich bezieht. Es wird eine mittlere Zeit gegeben haben, wo der ursprüngliche Sinn nicht mehr deutlich bewusst war und anfing, in eine mittelbare Beziehung überzugehen. Auch dieser Uebergangszustand scheint sich da und dort erhalten zu haben; räumliche Grenzen aller drei Auffassungen lassen sich natürlich noch weniger als die zeitlichen feststellen, da die Ueberlieferung lückenhaft und zufällig ist.

Seb. Frank berichtet im Weltbuch (1534): am Rhein, in Franken u. a. O. sammeln die jungen Gesellen alle Tanzjungfrauen, setzen sie auf einen Pflug und ziehen diesen ins Wasser. — In Siebenbürgen entkleiden sich bei anhaltender Dürre einige Mädchen und tragen eine Egge in einen Bach; dann setzen sie sich auf die Egge und unterhalten auf den vier Ecken derselben während einer Stunde ein Flämmchen. Laut der Zimmernschen Chronik zogen in Oberschwaben am Aschermittwoch die Mägde und Bursche eine Egge durch die Donau. Aus derselben Zeit wird berichtet, am Aschermittwoch reißen die Bursche die Mägde aus den Häusern und spannen sie vor einen Pflug, dem ein Sand oder Asche streuender Sämann folgt; zuletzt fahre man in einen Bach und führe dann die Mädchen zu Mahlzeit und Tanz. Alle diese Gebräuche hatten offenbar den Sinn, durch einen Umzug des Ackergerätes, das ins Wasser getaucht wurde, dem Felde Fruchtbarkeit, zunächst die zur Wärme nötige Feuchtigkeit,

zu verschaffen; die Mädchen stellten dabei sinnbildlich den zur Fruchtbarkeit bestimmten Schoß der Erde vor, wie die Bursche das männliche Element. Denselben Sinn werden ähnliche Bräuche gehabt haben, bei denen das Wassertauchen nicht mehr erwähnt wird. Noch heute wird alle sieben Jahr im Februar zu Hollstadt in Unterfranken ein Pflug und eine Rübenschleife mit ausgesucht schönen Jungfrauen bespannt. In England heißt der Montag nach Epiphania Plough monday. Laut Zeugnissen vom 15.—18. Jahrhundert zogen Bursche, genannt Ploughbullocks, in weiblicher Verkleidung begleitet von einem alten Weib und einem als Tier verkleideten Narren, einen Pflug herum. In Dänemark veranstalteten noch am Ende des vorigen Jahrhunderts Bursche und Mädchen am Neujahrstag ein Festmahl, dessen Kosten durch einen Pfluggang aufgebracht wurden; die Bursche zogen den Pflug von Haus zu Haus, Gaben sammelnd und ein Lied singend, in welchem den Feldern und Häusern Fruchtbarkeit gewünscht wurde. — Später erscheint das Einspannen der Mädchen als Strafe für ihre Ledigkeit. So zwangen um das Jahr 1500 in Leipzig am Fastnachtdienstag verlarvte Junggesellen die unterwegs aufgegriffenen Jungfrauen in das Joch eines Pfluges, der dann nur den Ehestand bedeuten konnte. Wenn im Schaumburgischen das erste »Spann« (Pflügen) getan ist, so schleichen sich die Knechte zu den Mägden und peitschen sie (Flöhausklopfen). In einem Fastnachtspiel (bei Keller I, Nr. 30) werden die ledig gebliebenen (»verlegenen«) Maide »in den Pflug und in die Egge gespannt«, weil sie von der weiblichen Natur ihres Leibes (welche dort derb genug beschrieben wird) noch keinen Gebrauch gemacht haben. Hans Sachs (Ausgabe von Keller V, 179) erzählt, wie er an einem Aschermittwoch in Regensburg Hausmaide einen Pflug habe ziehen sehen, getrieben von Junggesellen, zur Strafe dafür, dass sie diese verachtet oder genarrt haben, und mit dem Rat, bis zur nächsten Fastnacht Männer zu nehmen. Betreffend diese Zeitbestimmung finden wir im Stadtrecht von Liestal (Baselland) aus dem Jahr 1411 die auch sonst bemerkenswerte Angabe, dass der Schultheiß

»jährlich vor Fastnacht, wo man gewöhnlich zu der heiligen Ehe greift«, nachsehen soll, welche Knaben und Töchter das richtige Alter dazu haben, und dass er aus ihnen angemessene Paare bilde. — Zuletzt wird das Einspannen auch noch den Ehefrauen zu Teil, hat dann aber nur noch sprichwörtliche Bedeutung. So in Friesland: Zieh, sagte Age, da spannte er seine Frau vor den Pflug. In Mecklenburg: So muss es kommen, sagte der Bauer, und spannte seine Frau vor die Egge. — Dazu der schweizerische Volksreim:

Wenn i emal es Schätzeli ha, I will ems ordeli mache:
I legge-n- em en Kummet a Und fahre mit em z' Acher. —

Ins Geisterhafte spielt der in Steiermark herschende Glaube, die wilde Jagd erscheine mit einem Schlitten, der wie ein Schiff gestaltet sei und von vorgespannten Dienstmägden durch die Luft gezogen werde. Da im wilden Heere allerlei unselige Geister zur Strafe mitfahren müssen, so konnten auch die ledig gebliebenen Mägde in dieselbe versetzt werden. Auch die Gestalt des schiffähnlichen Schlittens ist nicht auffallend; denn in Ulm wurde um 1530 in der Adventzeit ein Pflug mit Schiff oder Schiffschlitten herumgeführt. Das Schiff wird sich auf die Eröffnung der Schiffahrt im Frühling bezogen haben; der Pflug auf die Oeffnung des Erdenreichs zur Saat. An die häufige Vergleichung des Schiffes mit einem Pfluge (z. B. im Gebrauch des Wortes Furche) und des Ackerfeldes mit der Meerfläche braucht nur erinnert zu werden*). Endlich ist zu erwähnen, dass in Kärnten am Aschermittwoch vorhandener Schnee mit einem Pflug umgeackert wird und dass in der Schweiz

*) Ob das Wort Pflug aus dem Slavischen ins Deutsche gedrungen sei (Ebel) oder umgekehrt (Weigand), ist streitig und mag hier unentschieden bleiben; aber wahrscheinlich gehört das Wort zu griech. *πλοῖον*, skr. *plava*, navis. Vgl. Grimm, Myth., 4. Aufl., Bd. III, S. 87. Gesch. d. Spr., 3. Aufl., S. 40. Nach Ebel (Kuhns Zeitschr. VII, 228) stammt von derselben Wurzel *(plu)* auch das lat. *plaustrum*, Wagen. Pflug und Wagen wären also nach Analogie des Schiffes als »Fahrzeuge« überhaupt benannt worden.

das schlittenartige, zur Bahnung des Weges im Winter dienende Gerät Schneepflug heißt*).

Dass die angeführten Festbräuche als Ueberreste aus heidnischer Zeit zu betrachten sind, kann kaum bezweifelt werden, wenn auch die Continuität nicht positiv nachweisbar ist. Die älteste Nachricht vom Herumführen eines Schiffes (durch die Weberzunft in Jülich) datirt aus dem Jahre 1033. Zwischen diesem Zeitpunkt und den Berichten des Tacitus von dem Schiff der Isis und dem Wagen der Nerthus liegen nicht weniger als 1000 Jahre, und dass bei jenen Umzügen Jungfrauen eine besondere Rolle gespielt haben, ist nirgends gesagt. Aber dass bei dem Fest einer Göttin das weibliche Geschlecht beteiligt war, ist eine fast unausweichliche Annahme und dass im Laufe eines Jahrtausends der ursprüngliche Sinn und auch die Gestalt einer alten Cultushandlung durch allmähliche teilweise Neuerungen entstellt und umgedeutet werden konnte, liegt in der Natur der Sache und wird durch zahlreiche Analogien bestätigt. Insbesondere kann die Umwandlung eines ursprünglichen durchaus ernsthaften und feierlichen Brauches in einen spätern derb lustigen Fastnachtscherz und die Einschränkung eines ursprünglich auf das ganze Naturleben bezogenen Frühlingsfestes auf das Verhältnis der Geschlechter kein Bedenken gegen den Zusammenhang erwecken. Wir haben aus verhältnismäßig später Zeit noch ein Zeugnis gefunden, dass die Fastnachtzeit, welche meist in den Vorfrühling fällt, zugleich als Zeit ehelicher Verbindungen unter der Landbevölkerung galt, und bei zahlreichen Frühlingsfestbräuchen ist Paarung zwischen Burschen und Mädchen, als sinnbildliches Vorspiel nahe

*) Ein den Germanen eigenes Wort für Pflug war das got. *hoha*, erhalten im ahd. Diminutiv *huohili*. Verschieden davon ist ahd. *slitochoho (-chōcho* f. *chuocho?)* Schlittenkuchen = -kufen, s. Grimm Wtb. V, 2490, 2530. Aber die appenzellische Form *hueche*, Schlittenkufe, neben *chueche* scheint doch einen Zusammenhang mit ahd. *huoh-* zu verraten. — Von mhd. *kocke*, rundes Schiff, wahrscheinlich zu frz. *coque*, aus lat. *concha*, Schale, ist ahd. *chocho* schon darum verschieden, weil jenes auch ahd., aber mit anderm Anlaut, erscheint: *hericocho*, *celox*.



bevorstehender Ehe ein wesentlicher Bestandteil. Dass dann das Gegenteil derselben, das Ledigbleiben von Mädchen, als Ausnahme, um so stärker hervorgehoben und in humoristisch-satyrischer Weise hauptsächlich ausgebeutet wurde, liegt wiederum in der menschlichen Natur und im Geist einer späteren Zeit. Gehen die fraglichen Bräuche wirklich bis auf das Frühlingsfest der großen (ursprünglich einzigen) Göttin zurück — was nicht bestimmt behauptet werden kann — so werden die Jungfrauen ursprünglich den von Rindern gezogenen Wagen (resp. das auf einen Wagen gesetzte Schiff) vorzugsweise begleitet, später ihn gelegentlich selbst gezogen oder ziehen geholfen haben, bis sie von den jungen Männern abgelöst oder ganz durch sie ersetzt und zuletzt selbst auf den Wagen gesetzt wurden, so dass, was ursprünglich eine Ehre war, scherzhaft in Spott und Schande verkehrt wurde, wie die Flur in das Mos. Zweifel an der unmittelbaren Identität des späteren Brauches mit dem ältesten mag sich auch darauf stützen, dass der letztere nichts von Pflug oder Egge weiß, welche später neben dem Wagen (resp. Schiff oder Schlitten) und statt desselben hervortreten. Aber es ist ja wahrscheinlich, dass zu Tacitus' Zeit Pflug und Egge bei den Germanen noch gar nicht üblich waren, während sie später ganz naturgemäß an die Stelle des Wagens traten, dessen Umzug ja jedenfalls der Einsegnung der Fluren zur Fruchtbarkeit dienen sollte. War der Ackerbau einmal eingeführt und das Hauptgeräte desselben bei der Festfeier an die Stelle des Wagens getreten, (auf dem wohl längst nicht mehr eine Göttin fahrend gedacht wurde), so war nach den oben angeführten aus den classischen Sprachen belegten Anschauungen die Vergleichung der fruchtbaren Natur mit fruchtbarer Ehe, der Flur mit dem weiblichen Leibe nur noch näher gelegt; und es kam dazu noch die Vergleichung des Pflugjoches mit dem Joche des Ehestandes (vgl. jugum: conjugium), welches wohl zu allen Zeiten auf dem weiblichen Teil schwerer als auf dem männlichen gelastet hat, wie denn auch ein großer Teil der Feldarbeit noch heute den Frauen und Mädchen obliegt.

In welcher Richtung und bis zu welchem Punkte man die fraglichen Bräuche ausdeuten mag, — jedenfalls zeigen sie einen Reflex alter Culturzustände, in welchen Viehzucht, Ackerbau und Schiffahrt, je nach der Beschaffenheit des Landes, auch im Cultus ihre Spuren hinterlassen haben, und wenn wir das mit der Moosfahrt, dem Kuhtreiben oder anderen Fastnachtbräuchen verbundene öffentliche Volksgericht bedenken, welches, wie das bairische Haberfeldtreiben, keineswegs auf das Verhalten weiblicher Personen beschränkt war, so können wir sogar einen Rest alten Zusammenhangs zwischen Cultus und Justiz herausspüren, da die altgermanischen hohen Festtage zugleich Gerichtstage waren und die Priester wohl nicht bloß im Kriege eine Art Strafgewalt auszuüben hatten. Für die mythologische Grundlage mag schließlich noch, wenn auch ohne besonderen Nachdruck, daran erinnert werden, dass einen Schiffschlitten auch die wilde Jagd in Steiermark mit sich führt. Wenn nun die wilde Jagd nur die spätere Gestalt eines besonders um die Zeit der Wintersonnenwende von dem höchsten Gotte mit seinem Gefolge gehaltenen Umzuges ist, so kann derselbe allerdings mit dem Frühlingsumzug der Göttin zusammengestellt werden. Das Schiff kann dann freilich nicht die eigentliche Bedeutung haben, die ihm oben bei den menschlichen Umzügen zugeschrieben wurde, sondern es wird das sein, auf welchem die Seelen durch die Lüfte geführt werden; aber auch das Schiff der Göttin ist vielleicht ursprünglich das Wolkenschiff, auf welchem fruchtbares Wetter herbeigefahren wurde. Diese beiden Bedeutungen lassen sich zuletzt auch wieder vereinigen; das altheidnische Schiff aber, dessen nächste Fortsetzung das des Skeaf oder Scild und des Schwanritters (Lohengrin) war (Simrock, Myth.[5] 291—3), hat zuletzt vielleicht noch einen christlichen Nachklang gefunden in dem Weihnachtliede von Tauler: Uns kommt ein Schiff gefahren. (Mittler, Deutsche Volkslieder[2] Nr. 404—5.)

Beurteilungen.

Zur vergleichenden Religionsgeschichte.

Von

Dr. K. Bruchmann.

(Schluss.)

Wenn es sich nun um den historischen Nachweis des Seelencults bei einzelnen Völkern handelt, so haben wir zunächst die Hebräer ins Auge zu fassen, denen der Verfasser ja eine besondere Schrift gewidmet hat.

Ist also Jahve ein Ahnengeist? Glaubte man an das Weiterleben der Seelen? Bestand ein Cult dieser Seelen? Entsprang der Ahnencult aus dem Totencult? Erklärt des Verfassers Hypothese Alles? Wird das vorliegende Material besser durch sie gedeutet als bisher?

Wenn auch im A. T. nicht viel vom Leben nach dem Tode die Rede ist oder wenn es gelegentlich bezweifelt wird (wie Kohel. 3, 21), so sind wir doch mit dem Verfasser überzeugt, dass man, wie die Vorstellung von der Seele, so auch die von ihrer Fortdauer hatte. Denn es gibt Worte für Seele wie *ruăch* und *näphĕš*, sodann gab es einen Ort ihres Aufenthalts wohin sie hinuntersteigen, der freilich nicht überall mit besonderem Namen *(šᵉʼōl)* genannt wird (in der Gen. heißt es »zu den Vätern versammelt werden«); endlich gab es Totenbeschwörer, die zu Zeiten ihr Wesen ziemlich arg getrieben haben müssen*).

Ist nun auch die Gottes-Idee der Juden sonst nirgends anzutreffen, so wird sich doch wohl Jahve aus den religiösen Elementar-Vorstellungen entwickelt haben, welche bei den Juden wie bei allen andern Völkern sich vorfinden.

---

*) Ueber die Unterwelt und das Leben nach dem Tode vgl. Popper l. c. S. 410. Ueber die Rephaim Oppert, Journal asiatique VII, 7, 1876, S. 381 f. Schlottmann, die Inschrift Eschmunazars. Halle 1868. Die Mythologie der Semiten von Konrad Schwenk, Frankfurt a./M. 1849. S. 150 f.

Es heißt also »singe, meine Seele« Ps. 103. 104 *(naphši)*. Ps. 30, 4: du hast meine Seele aus dem *š°'ōl* geführt (Ps. 86, 13 und 89, 49). An einer anderen Stelle heißt es (Ps. 115, 17): nicht die Toten werden dich loben und nicht die hinunterfahren in die Vernichtung. Jes. 14, 9: Die Unterwelt erzitterte vor dir (König von Babel), da du ihr entgegen kamst. Sie erwecket Dir die Toten *(rĕphā'im)* ... Oppert übersetzt aus der Inschrift des Eschmunazar: toute race royale et tout homme qui ouvriront le couvercle de cette couche ou qui enlèveront le sarcophage où je repose, ou qui me molesteront dans cette couche | il ne leur sera pas de lieu de repos chez les Rephaim et ils ne seront pas enterrés dans des tombeaux et il ne leur sera pas un fils ou une race pour leur succéder et les dieux sacrés leur infligeront l'extinction.

Als besondere Strafe wird im A. T. die Ausrottung der Seele aus dem Stamm angedroht. Wenn aber auch die Ausrottung der Nachkommenschaft (wie Mal. 2, 12) als Strafe hingestellt wird, so führt uns das (nach L.) zu der Vorstellung, dass man hierbei den Verlust der Seelenpflege fürchtete. Wenn nun auch gelegentlich missliebig vermerkt wird, dass sich das Volk in Gräbern aufhält (wie Jesa. 65, 4), so scheint mir das immer noch nicht einen wirklichen Seelen-Cult zu beweisen. Zudem ist von der besonderen Leistung an die Seele und deren Gegenleistung nirgends die Rede. Nur Jahve verleiht (Genes. 22, 16, L. 2, 162) für das Opfer, das man ihm gibt, vielfachen Segen.

Die Tatsache des Totenbeschwörens, meint L., setze Seelenpflege voraus. Ich kann es nicht finden; nur Seelenglauben. Meint man aber, eine Seele werde nicht umsonst geantwortet haben, so fehlt wieder jede Andeutung über den Entgelt. Kurz, bis jetzt ist nur Glaube an die Seelen erwiesen. Wenn nun auch bei den Ebräern Schlangencult bestanden hat, so muss die alte Frage wiederholt werden, ob man in den Schlangen die Seelen von Toten wohnhaft dachte?

Ein anderes Argument dagegen bilden die Teraphim und andere Götzen. So heißen die von Rahel gestohlenen

Götzen Genes. 31, 30 *elohē*. Wenn sich aber L. für den Zusammenhang der Götter *elohim* mit den Seelen der Toten auf 1. Sam. 28, 13 beruft, so scheint er mir zu irren; denn dort sagt das Zauberweib, von Saul befragt, was sie sehe, mit bedeutsamer Voranstellung des Objects: *elohim* sehe ich, sodass man meint, sie wolle das Außergewöhnliche bezeichnen. Daraus würde dann folgen, dass man keineswegs die Seelen immer *elohim* nannte und dass dieser Name nichts für die Herkunft der Götter aus der Unterwelt beweist.

Richt. 17, 5 wird ein Abgott aus Silber gemacht; das heißt V. 4 *päsĕl* und *massēkhāh* (ein gegossenes Bild); und Micha hatte also ein Gotteshaus *(beth elohim)* und machte einen Leibrock und Heiligtum *(ephod* und *teraphim)*. 18, 24 heißt es: und er sagte, meinen Gott habt ihr genommen *(eloha)*.

An einer anderen Stelle (Hos. 3, 4) wird eine traurige Zeit der Entfremdung von Gott so geschildert, dass es heißt: ihr werdet ohne König, ohne Fürsten, ohne Opfer, ohne Altar, ohne Ephod und Teraphim sein. Was hier »bedeutsam« sein soll (L. 2, 114) sehe ich nicht. Wenn der Teraphim-Dienst hier als berechtigt und somit sein Fehlen als Strafe erscheint, so bleibt die Natur und Herkunft der *teraphim* hierbei durchaus dunkel.

2. Reg. 23, 24 heißt es von Josia: er fegte aus die ... Bilder und Götzen *teraphim* und *gillulim*. 1. Sam. 19, V. 13 und 16: Michal nahm ein Bild *(teraphim)* und legte es in das Bett. Exod. 22, 8: findet man aber den Dieb nicht, so soll man den Hauswirt »vor die Götter« *(elohim)* bringen; ib. V. 11: so soll man es unter ihnen auf einen Eid bei dem Herrn (Jahve) kommen lassen. Diese *elohim* können, meint L., nur *teraphim*, Haus- oder Familiengötter gewesen sein und die Stelle lasse vermuten, dass es dergleichen in jedem Hause gegeben hat*). Hören wir also einmal, was die

* Vgl. übrigens Dr. Aug. Wünsche: die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen u. s. w. Psalm 58 und 82.

Philologen sagen, nämlich Knobel, die Bücher Exodus und Leviticus 1857, S. 225, und Dillmann, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A. T. XII. Abteilung 1880, S. 236. Letzterer sagt: wird der Dieb nicht entdeckt, so soll der Hausbesitzer sich nahen zu der Gottheit, d. h. mit ihm, dem Kläger sich vor das Gericht beim Heiligtum begeben und hier untersuchen und feststellen lassen . . Nicht etwa durch das Los sollte der Streit hier entschieden werden, sondern durch einen Eid. Und später: wenn einer ein Stück Vieh seinem Nächsten gibt . . . . ohne dass außer dem Hüter einer es sieht und Zeuge sein kann, so soll der Jahve-Eid in dem Streit zwischen beiden sein. Auch Knobel sagt: so soll der Herr des Hauses zu Gott nahen, d. h. vor Gericht erscheinen vgl. 21, 6, an dem Orte des Gerichts, wo die Richter im Namen Gottes Recht sprechen. Das Gericht gehörte nach hebräischer Ansicht Gott an, bei ihm ging man Gott um Entscheidung an und bediente sich auch des Loses, dessen Entscheidung man auch als von Gott kommend betrachtete. Was sich gegen diese Erklärung sagen lässt, weiß ich nicht. Der plur. *elohim* sagt bekanntlich gar nichts dagegen. Und wenn nachher von einem Jahve-Eid die Rede ist, so scheint gar kein Gegensatz zwischen *elohim* und Jahve zu bestehen, als ob zu den (oder dem) *elohim* kommen etwas wäre, was nicht unter Jahves Entscheidung und Aufsicht steht. Und so sehe ich keine Veranlassung, der Meinung des Verfassers zu folgen.

Wer möchte aus den bisher angeführten Tatsachen wohl den Eindruck gewonnen haben, dass sich die Ebräer besonders um die Seelen der Toten kümmerten? Dass ihre Götter und besonders Jahve aus dem *schĕʾōl* stammen, d. h. Ahnengeister sind? Die Stelle Exod. 22, 8/9 beweist im günstigsten Falle, dass man einen oder mehrere *elohim* im Hause dachte. Woher, wird L. sagen, kamen denn die? Die Japaner hatten auch Hausgötter (Familien-Seelen): folglich sind die hebräischen Hausgötter Familiengeister. Dass dies kein bündiger Schluss ist, brauche ich nicht zu beweisen. Gesetzt aber die *teraphim* seien wirklich Laren gewesen, so folgt

daraus noch lange nicht, dass die drei Patriarchen und gar Jahve aus Ahnengeistern entstanden sind*).

Die Frage, ob die hier angeführten *teraphim* wesentlich übereinstimmen, muss wohl bejaht werden. Wenn 1. Sam. 20, 6 von einem Opfer die Rede ist, welches alljährlich vom ganzen Geschlecht des David in Bethlehem vollzogen wird, so kann ich auch darin nicht die Tatsache des Ahnencults für erwiesen ansehen.

Zweierlei haben wir noch zu erwähnen; den Ausdruck »zu den Vätern versammelt werden« und die Verehrung der drei Patriarchen. Jene Redensart (2, 121) kommt etwa sechs mal in der Genesis vor und zwar beim Tode von Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und Aaron. Selbst eine Frau wie Rahel stirbt einfach, ohne zu den Vätern versammelt zu werden. Alle Seelen, meint L., kommen zwar zu ihren vorangegangenen Volksgenossen, aber zur Ahnenschaft, die im Gedächtnis und Cult des Stammes fortlebte, gelangten auch die treuesten Knechte und bei den Ebräern die Frauen nicht, obgleich die Königin-Mutter einen so hohen Rang einnahm. Nur die im Erdenleben hervorragenden Väter und Herren werden damit ausgezeichnet**). Mir scheint das jedoch wenig zu beweisen. Denn wenn auch Ismael ein Sohn Abrahams ist, was geht er uns an, d. h. welche Rolle spielt er im A. T.? und welche »geschichtliche« Wichtigkeit hat denn Aaron? Lippert meint nun, diese »Väter« habe man einst in Israel verehrt. Darum heiße es Jesa. 63, 16: Jahve ist unser Vater, nicht Abraham. Allerdings brauche die Gottheit Abraham, Isaak, Jakob in dieser Dreiheit nicht von Anfang an gedacht worden zu sein. Je ein Stamm (2, 123) könne je einen Patriarchen geliefert haben; bei der Verbindung der Stämme habe man jene Ahnen genealogisch verbunden.

*) Ueber die Beschneidung als Seelenbund und das blutige Opfer 2, 158 f. Exod. 4, 24 f. Zach. 9, 11. Exod. 22, 29. 13, 2. Levit. 19, 28. 21, 5. Deuter. 14, 1. L. 2, 148.

**) Gen. 25, 8. 15, 15. 25, 17. 35, 29. 35, 19. 49, 29.

Wie manches ließe sich hiergegen sagen; wir sagen nur eins. Der Verfasser sagt: Abraham wurde göttlich verehrt.

Abraham war einer der Väter; daraus schließen wir: also war einiges, was göttlich verehrt wurde »Vater«.

Hierbei ist noch zu bemerken, dass Abraham allerdings zu einer gewissen Zeit als Stammvater gedacht wurde; aber wenn nun jemand behauptet, Abraham bedeute Himmel*), und sei erst nachträglich menschlicher Ahn geworden — so hat er es freilich zu beweisen. Aber der Verfasser hat nur bereits Bekanntes angeführt, um daraus meiner Meinung nach falsche Schlüsse zu ziehen.

Wie steht es aber mit Isaak? und wie ist jene berühmte Stelle zu erklären, wo vom Pachad Isaak die Rede ist Gen. 31, 42?**) Jakob sagt also zu Laban: wo nicht der Gott *(eloha)* meines Vaters, der Gott Abrahams und die Furcht Isaaks auf meiner Seite gewesen wäre, du hättest mich leer ziehen lassen. Aber Gott *(elohim)* hat mein Elend und Mühe angesehen und hat dich gestern gestraft. ib. V. 49: der Herr (Jahve) sahe drein zwischen dir und mir, V. 53: und Jakob schwur ihm bei der Furcht seines Vaters Isaak***). Dass hier von mehreren Mächten mit göttlicher Autorität die Rede ist, kann nicht geleugnet werden. Wer und was sind also diese verschiedenen Götter? L. behauptet, hier habe man ein Rudiment davon, dass die Ahnenseele als Gott verehrt wurde. V. 42 könnte der Gott Abrahams und das, wovor Isaak Furcht hat, dasselbe sein, nämlich der ihnen beiden und auch Jakob gemeinsame Gott. Nach L. muss die Furcht Isaaks = Abraham sein. Isaak selbst konnte Jakob noch nicht als Richter anrufen, da Isaak lebte. Wenn aber Furcht Isaaks = Abraham ist, so müsste Gott meines Vaters = Gott Abrahams sein. Denn sonst wäre Isaaks Gott zweimal genannt. Denn Isaaks Furcht kann nur Abraham sein.

*) Popper l. c. S. 147, 155—160.

**) L. 2, 130. Popper S. 300. Diese Zeitschr. 8, 349. 9, 284.

***) L. 2, 131. Ueber Isaak = Azidahāka (!!) Lenormant lettres assyriologiques I, p. 11, 92 f., 110. Bernstein, Ursprung der Sagen von Abraham u. s. w. Berlin 1871. S. 3, 14, 17.

Warum heißt es denn also nicht einfach: Abrahams Gott und Abraham (dessen Seele mein Vater Isaak fürchtet)? V. 53: die Götter *(elohe)* Abrahams und die Götter Nahors sollen richten zwischen uns und die Götter ihrer Väter. Die drei Söhne Therachs sind Abraham, Nahor, Haran. Des zeitig verstorbenen Haran (Gen. 11, 28) Sohn ist Lot. Soll hier an göttlich verehrte Ahnenseelen gedacht werden, so müssten doch Abrahams und Nahors Götter dieselben sein, denn sie sind Brüder. Setzt man sich darüber hinweg, dass Therach nicht Gott genannt wird, so frägt man, wer sollen die »Götter ihrer Väter sein«? Man erwartet doch, dass es heiße »und der Gott (die Götter) ihres Vaters«. Und Jakob schwur' ihm bei der Furcht seines Vaters Isaak. Also bei Abraham? Lag es denn bei diesen verwantschaftlichen Verhältnissen nicht nahe, dass Jakob sich auf die Autorität derselben Ahnenseelen berief, wie Lot, besonders da Lot seinen Vater und die »Furcht seines Vaters« nicht erwähnt? Möge hier also von mehreren Göttern die Rede sein: dass sie Ahnenseelen sind, ist nicht bewiesen.

Wenn L. meint, das IV. Gebot (2, 144) habe zunächst nicht die Verehrung der lebenden Eltern verlangt — dafür habe die patria potestas genügend gesorgt — sondern den Seelencult der Eltern, so ist das eine unbeweisbare Behauptung, welche auch im Zusammenhange mit den andern Behauptungen des Verfassers nicht glaublicher wird.

Der Leser indessen wird diese und andere Ansichten des Verfassers am besten in seiner Schrift selbst aufsuchen und so beurteilen können. Wenn uns auch der Glaube an das Fortleben der Seele vorhanden schien, so schien uns der Beweis zu fehlen, dass man sich irgendwie eifrig um diese Seelen gekümmert hätte. Merkwürdig ist es doch, dass die Ebräer keine einzige weibliche Gottheit entwickelt haben, wenn Abraham u. s. w. Ahnenseelen gewesen sind. Nur Rahel genoss einer weiteren Verehrung*). Aber auch das,

*) Ueber ihr Grab, vgl. Bernstein l. c. S. 60. 67.

was man von Verehrung männlicher Seelen hört, ist sehr dürftig. Soll der Ahnencult aus dem Totencult entstanden sein, so erwartet man wohl, dass auch von Opfern die Rede ist, welche man den Ahnen darbringt. Davon indessen fehlt jede Spur. Auch Rahel ist ohne Opfer. Das Tätowiren »um einer Seele willen« kann ein Zeichen der Trauer gewesen sein, wie man auch »seine Kleider zerriss«.

Dass die Furcht vor den Seelen der Toten überall und allein den Anlass gab zur Entwicklung von Aberglauben, hat der Verfasser nicht bewiesen. Sollen wir uns jene tiefstehenden Völker, denen die Vernichtung der Leichen so sehr am Herzen liegt, ohne Aberglauben denken? Und ist jenes Vorsetzen von Speisen ursprünglich eine Folge von Furcht? Im Gegenteil ist es wohl denkbar, dass man Speise hinsetzte, weil man nicht wusste, was tot ist, weil man den Toten nur für sehr schwach hielt. Mit der Zeit kam man freilich dahinter, dass es mit solchen Schwachen »vorbei« sei; die Merkmale, wodurch er sich vom Lebenden unterschied, wurden deutlicher. Es lässt sich nicht ausmachen, ob nach der Erfindung des Feuers als entscheidendes Merkmal die Kälte des Toten betrachtet wurde. Dass man später das Vorsetzen der Speisen beibehielt, ist nicht wunderbar; entweder von der alten Ansicht aus, dass wenigstens ein Teil vom Menschen lebendig geblieben ist, die Seele, oder dass jede Seele übel gelaunt ist und schaden will, wenn etwas an ihrer Pflege fehlt. Dieser zweite Grund, die Furcht, mag allerdings bei weitem der vorherschende sein. Das bloße Vorsetzen von Speisen beweist also noch nicht »Seelencult«.

Die erste Rücksicht*), welche Tote forderten, entstand durch den die Umgebung erschreckenden und belästigenden Process der Verwesung. Man musste sie wegwerfen oder vergraben oder zudecken. Nach der Erfindung des Feuers konnte man sie auch verbrennen, während die Möglichkeit

*) Les rites funéraires aux époques préhistoriques et leur origine par Mme. Clémence Royer. Paris, Leroux, 1876. 44 S. 8.

Paulsen: Was uns Kant sein kann? S. 60, 61.

sie zu verzehren, immer vorlag. Von da bis zum Vorsetzen von Speisen ist ein weiter Weg im Gefühlsleben des Menschen, welcher nicht von allen zurückgelegt worden ist. Wo es geschah, braucht es weder die erste Regung des Aberglaubens noch eine bloße Wirkung der Furcht gewesen zu sein. Oder ist verdächtig, was z. B. Strabo von den Massageten erzählt (lib. XI, cap. 8): für einen Gott halten sie einzig die Sonne*), ihr opfern sie Rosse. Jeder heiratet nur eine einzige Frau, sie haben aber auch mit den Frauen von einander Umgang, nicht heimlich .... für den besten Tot halten sie es, wenn sie, alt geworden, totgeschlagen werden mit den Stücken der Herde *(μετὰ τῶν προβατείων κρεῶν)* und, mit diesem Fleisch vermischt, verzehrt werden; die aber, welche an einer Krankheit gestorben sind, werfen sie als ruchlos und als wert von Tieren gefressen zu werden, fort. Lib. XI, cap. 11: (ed. Tauchn. vol. II, S. 439) ist von den Baktrianern die Rede; man erzählt, dass die, welche durch Krankheit oder das Alter erschöpft sind, lebend Hunden vorgeworfen werden, welche man (dazu) zog**) gerade zu diesem Zweck, welche in der einheimischen Sprache *ἐνταφιασταί* hießen. Sodass es außerhalb der Mauern der Hauptstadt rein aussah, während innerhalb alles von menschlichen Knochen voll war. Erst Alexander habe dieser Sitte ein Ende gemacht. Von den Kaspiern aber wird erzählt, dass sie die Eltern, wenn sie 70 Jahre alt geworden sind, einschließen und durch Hunger töten (v. l. *λιμοκτονήσαντες εἰς τὴν ἐρημίαν ἐκτιθέασι*). Von den Hyrkaniern heißt es bei Cicero (Tuscul. I, 45, § 108): in Hyrcania plebs publicos alit canes, optimates domesticos: nobile autem genus canum illud scimus esse, sed pro sua quisque facultate parat a quibus lanietur, eamque optimam illi censent esse sepulturam. Permulta alia colligit Chrysippus ct.

Dass die Seelen überall, auch in Tieren, ihren Wohnsitz nehmen können, ist bekannt. Ist aber bewiesen, dass das

*) Herod. I, 212. 216. — III, 38 ein anderes Beispiel vom Verzehren der Eltern.

**) *παραβάλλεσθαι τρεφομένοις κυσὶν ἐπίτηδες πρὸς τοῦτο.*

Tier überall, wo es im Aberglauben eine Rolle spielt, eine Toten-Seele in sich enthalten sollte? Da der Mensch zunächst die Natur nur nach der Kategorie von Nutzen und Schaden, ohne jede ästhetische Regung, betrachtet, so waren ihm Tiere, auch Pflanzen, sehr wichtig. Daher treten besonders die Tiere zu seinen religiösen Vorstellungen in innige Beziehung, die Tierwelt wird für ihn zu einer Geisterwelt. Und den Tieren soll nicht genug individuelle Lebendigkeit innewohnen, nicht der Schein seelisches Lebens anhaften, um unmittelbar Gegenstand des Aberglaubens zu werden? Sie sollten erst einer geborgten Seele bedürfen, damit man ihr Wesen begreiflich findet?*)

Und wodurch erinnert denn das gegossene Bild des Micha an Verehrung einer Familienseele? Findet sich denn eine solche beliebig ein, wenn man einen Fetisch aufstellt? Wenn er auf das Los-Orakel des Fetisches vertraut, ist damit irgend angedeutet, dass ein hilfreicher Ahn dort seine besondere Wirksamkeit entwickelt?

Nachdem wir einige Punkte aus dem hebräischen Altertum hervorgehoben haben, an deren Betrachtung sich der Grundgedanke des Verfassers bewähren sollte, bleibt uns übrig erstens einige Tatsachen anzuführen, welche gegen seine Hypothese zu sprechen scheinen, und dann einen Blick auf die Indogermanen zu werfen. Die endlose Prüfung aller Einzelheiten muss dem Urteil des Lesers überlassen bleiben.

In erster Linie muss also auf die Schriften über Stein- und Baumcult verwiesen werden, z. B. auf die Arbeiten von Bötticher und Dozy**). Dozy hält den Stein- und Baumcult für die älteste Religion der Semiten (S. 18) und Bötticher fasst am Schlusse seines Buches (Baumcultus S. 522) seine Ansicht in die Worte zusammen, es sei der Baumcultus nicht bloß das erste, ursprüngliche und fortwährend neben dem Bildercultus bestehende, sondern auch das endliche und letzte

*) Vgl. Waitz, Anthropologie I, 403. 409.

**) Vgl. auch Bastian diese Zeitschr. V, 287f. und Bastian: die Seele und ihre Erscheinungsweisen in der Ethnographie. Berlin 1868. Dozy, die Israeliten zu Mecca. Leipzig und Haarlem 1864.

der Götterverehrung vorchristlicher Völker gewesen. Außerdem wären hier Tatsachen aus der Geschichte der Architektur zu berücksichtigen, da ja Lippert (wie viele von altersher auch) glaubt, dass der griechische Tempel aus der Hütte über dem Heroengrab entstanden ist.

Darum seien zunächst einige Tatsachen angeführt, welche mindestens nicht gegen den Verfasser sprechen und teils von ihm, teils von Bötticher erwähnt sind. Der Tempel*) wird sehr oft durch ein Schlangenbild vor Profanation gehütet, ein Mittel, dessen man sich ganz allgemein für heilige Gegenstände und unbetretbare Orte bediente (Tekton. 4. Buch, S. 88. 305 f.). Die Schlange war aber bekanntlich sehr oft Symbol der Seele. »Und es steht wenigstens fest, dass einer jeden Gottheit, welcher der Schutz eines heiligen Ortes (obliegt), der auch seinem genius loci obliegt, die Schlange beigegeben ist. Ein solcher Dämon, Heros oder genius eines Ortes wird von den Alten durchgehends als Schlange gedacht und kein Ort ohne solchen genius angenommen. Daraus folgt natürlich die Pflege von Schlangen, die Anlage von Schlangengemächern und Zellen für die sacra des genius loci in den Tempelhäusern solcher Gottheiten.« Gleich der Geburtsstätte und dem Heroengrabe im Tempel wird auch die Wiege wie das Grab der Familien-Ahnen von der Hausschlange bewacht; denn nicht nur kommen Schlangenbilder an Grabmalen und Gräbertüren vor, oder es ließ die Sage in der Gruft des Scipio die Manen dieses in der Verbannung gestorbenen Mannes von einem Drachen hüten, sondern die Versicherung des Theophrast, dass jeder Strenggläubige den Ort seines Hauses heilige, wo sich die Schlange sehen lässt, und einen Opferaltar gründe, bezeugt das Vorhandensein und den Dienst der Schlangen in den Häusern als Ortsdämonen, welchen die Opferehre werden muss. Kaum möchte einer der Cultustempel ohne heiliges Grab in seinem

*) Böttichers gelehrte Forschungen sind natürlich nicht überall unangefochten und unwiderlegt geblieben. Vgl. besonders über den Ursprung des Tempels G. Semper: der Stil in den technischen und tektonischen Künsten, II. Band (1863) 209. 275 f. 408. 426. I, 2.

Innern zu denken sein und Namen wie Erechtheion, Oidipodeion geben sehr deutlich kund, wie ganze hochheilige Tempel oder Teile von ihnen nach den Grüften der Heroen und Dämonen, welche sie bergen, den Namen erhalten haben .... Nach alledem scheint es mithin als Grundsatz dazustehen, dass stets solche Heroen und Heroinen, mythische Träger eines Cults, wie Stifter des Tempels, im Heiligtum, wenn auch nicht in das Tempelhaus selbst, doch in den Peribolos begraben werden und zwar gewöhnlich unter oder vor einem Altare*).

Im privaten Leben (l. c. S. 314) zeigt sich hier und da ganz ähnliches und dem heiligen Grabe des Gottesgesanten im Tempel entsprechend ist die uralte Sitte italischer Völker, die Mitglieder der Familie im Hause zu begraben; aus diesem Umstande schrieb sich auch die Verehrung derselben als Manen, Laren und hausschützende Ortsgenien; es waren sedes und sepulcrum auch in dieser Bedeutung synonyma.

Wie der Tempel so hat auch der heilige Baum seine Schlange (Baumcultus S. 205. 138, 139). Ist eine Seele in den Baum aufgenommen, »so hat auch sie als Hüterin die Schlange«. (Lippert sagt natürlich: so ist die Schlange ihr Symbol.) Die Manenschlange (ib. 206), welche sich um den Baum schlingt, wird gefüttert. Die Manen leben häufig im Baum fort (ib. 254 f.): daher ist der Baum ursprünglich die Heroenkapelle.

Wird nun der Baum (wie B. meint) als Sitz der Gottheit betrachtet, so machte die Gottheit durch Aufnahme in ihren Wohnsitz jeden Transfigurirten (S. 258) zum Teilhaber ihrer sacra, zu ihrem Tisch- und Altargenossen, weil ihm ja alle

*) Arnob. adv. gent. VI, 6 .... nonne patet et promptum est aut pro diis immortalibus mortuos vos colere aut inexplicabilem fieri numinibus contumeliam quorum delubra et templa mortuorum superlata sunt bustis? Clem. Alex. Protr. p. 13 Sylb.: *νεὼς μὲν εὐφήμως ὀνομαζομένους, τάφους δὲ γενομένους, τουτέστι τοὺς τάφους νεὼς ἐπικεκλημένους.* Nonius: templum et sepulcrum dici potest veterum auctoritate. Lippert 1, 417. Bötticher, Tektonik IV, 309. 138. 313. 253.



Opfer- und Cultusehren zu Teil wurden, welche auf dem Gottesbaum ruhten und fortwährend ihm dargebracht wurden.

So weit die Sage nur hinaufreicht (S. 278), ist kein Grab ohne Pflanzung zu denken; es sind Bäume die ältesten geheiligten Denkzeichen der Gräber gewesen; und wenn die Götter Helios und Zeus selbst durch Sonne und Blitz Bäume auf Gräbern entsprießen lassen, wenn die Erinnyen oder auch liebe Nymphen dieselben pflanzen .. so führte die Heilighaltung dieser Sagen in der Pflege der Gräber zur Anlage der Blumengärten, welche die Grabstätten der Alten neben den Bäumen anmutig umgaben, als zu einer religiös gebotenen Sitte.

Im allgemeinen ist es ein richtiger Schluss (S. 293), dass, wenn durch eine solche Transfiguration des Leibes eines Sterblichen in einen Baum, der letztere zum Hause seiner Manen wird, sich auch die Manenschlange als Wächterin einstellen und ihre Wohnstätte hier finden muss, wie dies die Myrte an des Scipio Grabe deutlich genug macht; daher diese Schlange in Verbindung mit dem Baume der Familie des Ahnen so häufig auf Bildwerken zur Teilnahme an dem Gedächtnismale herbeigerufen wird.

Wie in der Mythe an den Gottesbaum das Leben und Bestehen des Heiligtums und Cultus, an den Staatsbaum die Existenz und Wohlfahrt der Staatsgesellschaft, an die Bäume der Heroen und Ahnen das Leben der Familie geknüpft war, so überträgt die alte religio gleiches Verhältnis auch auf die Bäume, welche in historischer Zeit von der Hand geweihter und erlauchter Persönlichkeiten bei außerordentlichen Anlässen als Gedächtnisbäume gepflanzt, auspicirt und geheiligt werden; auch sie werden zu Lebensbäumen.

Bäume werden also sehr oft auf Gräbern gepflanzt. Dies hängt, wie es scheint, mit der alten Sitte zusammen, die geweihten Toten in Hainen zu begraben. Viele Heroengräber gab es in heiligen Hainen und es bestand der Glaube, dass die Manen dort wohnen und im Hain Verehrung genießen. Servius (zur Aen.) sagt: ... dicuntur enim heroum animae lucos tenere. nam in ipsis lucis habitant manes

priorum, qui lares viales sunt. in his autem lucis heroum animae coluntur. nemora enim aptabant sepulcris ut in amoenitate animae forent post vitam. Alle alten Orakel, meint B., seien wesentlich chthonische (S. 112). Bäume als Manenbehausung kommen auf Bildwerken so vor, dass die Manenschlange am Baume erscheint, während der Verstorbene unter dem Baum sitzend dargestellt ist, wie er das Gedächtnis-Opfer von den herantretenden Seinigen empfängt. Kein Grab ist ohne Manenschlange und Gräberbaum zu denken (ib. 164). Nicht bloß jedes Heiligtum, sondern auch jeder Staat und jede Stadt, jeder Volksstamm wie jedes Geschlecht und jede Familie hat ihren Lebens- und Schicksalsbaum, welcher (z. B. durch sein Wachstum) das Schicksal der ihm Angehörigen offenbart. Nicht bloß die Gründung von Tempeln und Cultusstätten knüpft sich an Bäume, auch zur Stiftung von Städten und Königssitzen geben geheiligte Bäume den Anlass; ja man dürfte dreist behaupten, dass kein alter Fürstensitz ohne heiligen Baum in seinem atrium zu denken sei, weil sich hier überall der Altar der Familiengötter befindet, welcher niemals ohne solchen Baum neben ihm erscheint. Wenn Heraklea im Pontus von Herakles gegründet sein sollte, so mussten jene zwei heiligen Eichen mit den Altären des Zeus, welche Herakles pflanzte und stiftete, wohl der Anfang und das erste dieser Gründung sein*). Zu erwähnen ist auch, dass zu den unentbehrlichen Cultgeräten im sacrarium der Altartisch *ἱερὰ τράπεζα* oder *θυωρός*, sacra oder augusta mensa gehörte (Tekton. IV, S. 265 f.)**). Auf diesem Tisch wurden gewisse Opfer niedergelegt, welche nicht zum Verbrennen bestimmt waren. Auch der Baum hat einen Speise-Opfertisch. Götter werden unter Bäumen geboren oder suchen dort Schutz. Die Zweige des Baumes sind heilig; die Römer z. B. brauchten Zweigbündel als Symbole der Gottheit.

*) Plin. 16, 89. Verg. Aen. 7, 59 f. 173 f. 2, 513.

**) Bilder der Abgeschiedenen in einer aedicula IV, 253. Ueber die älteste Form von Fetischen (bloßen Stäben u. s. w.) ib. 130. Baumcult 232. Lippert 1, 431 u. ö. Baumcult 72 f.

Und der Baumstamm wird (wie Appuleius erwähnt) zum Bilde zurechtgehauen: truncus dolamine effigiatus.

Die Frage, warum man so allgemein die Bäume verehrt hat, beantwortet Bötticher (S. 495) wesentlich mit dem Hinweis auf ihren Nutzen, auf den mannichfachen Segen, den sie dem Menschen verliehen. So habe es auch Sagen gegeben, welche die älteste Nahrung einzelner Völkerschaften festzustellen suchten (Aelian. V. H. 3, 39); danach hätten z. B. die Arkader sich zuerst von Eicheln, die Argiver von Birnen, die Athener von Feigen ernährt. Das Holz des Baumes sei sehr mannichfach benutzt worden und habe auch zur Götterverehrung (Feuer) beigetragen. Auch muss man erinnern, wie an das Leben der Scheiterflamme auf den Staatsherden in Hellas und Rom das Leben und Bestehen des Staates geknüpft war, wie auch die Gegenwart der göttlichen numina in den Tempeln von solcher ewigen Flamme so abhängig gemacht wird, dass die Gottheit und ihre sacra mit der Flamme lebten und verschwanden. »Wie heilig also musste das Holz des Baumes geachtet werden, wenn ohne dasselbe das Lebensfeuer des Cultus unmöglich war.«

Für die Anlegung der recht zahlreichen geheimen, meist unterirdischen Zellen gibt B. drei Gründe an. Der ganze Gedanke des Adyton*) habe seine Wurzel in der ursprünglichen Vorstellung vom Verhältnis des Menschen zur unnahbaren Gottheit. Die geheime Aufbewahrung von Schutzbildern und dergleichen Staatsheiligtümern ist auch ein Grund dafür. Oft wurde zur öffentlichen Verehrung nur ein Abbild aufgestellt des wahren in der cella aufbewahrten Bildes. Eine andere Ursache ist die Anforderung gewisser Cellen oder Sekoi; in denen die heiligen Tempelschlangen gehegt und gepflegt werden. Die Schlange ist Wächterin heiliger Orte, Hüterin der Manen, Symbol der erhaltenden Naturkraft. Der dritte Grund betrifft die heiligen Gräber mit den Reliquien der Gottespropheten, der Stifter des Tempels, der ersten Träger seines Göttercults, der Dämonen, ja selbst der Götter.

*) Tekton. IV, S. 309.

Wenn daher zugleich mit solchen Gräbern Tempel entstehen, so hat die unter den Alten weit verbreitete Ansicht, es seien die Tempel aus Gräbern hervorgegangen und man habe deswegen das Grab euphemistisch Tempel genannt, nach dieser Seite hin einen sehr wahren Hintergrund.

Hier aber erinnern wir uns endlich, dass namentlich die Tatsachen aus der Darstellung des Baumcultus mehr und etwas anderes beweisen, als was Lippert behauptet. Wo ist der Beweis, dass man alle adorirten Bäume als Wohnsitze von Seelen Abgeschiedener gedacht hat? Wo der Beweis, dass alle heiligen Bäume auf Gräbern gestanden haben? Und sind denn alle aufgestellten Weihegaben*) verständlich als Spenden für die Seelen? Was soll es denn heißen, wenn Kinder, die aus den Kinderjahren treten, dem Pan ihr Spielzeug weihen (S. 79). Wie erklärt sich der durchgehende Brauch der Landleute zur Zeit der Obsternte und Weinlese einen schönen Baum ihrer Pflanzung als Dionysosbild auszustaffiren und vor ihm, wie vor dem Gott, die sacra auszurichten?**) Aber wozu endlos Einzelheiten anführen! Dass der Baum als feuerbergend zu verehren sei, mag später auch empfunden sein. Im Rig-Veda, wo die Bäume sich gelegentlich einmal freuen und traurig sind, ist davon nicht die Rede: also trotz des Prometheus-Mythos braucht es keinen Baumcult zu geben. Der Verfasser wird bei allem einwenden, dass die Acte des Baumcults psychologisch unbegreiflich sind, schon deswegen, weil man den Bäumen einen Speisetisch hingesetzt habe. Was sollen denn Bäume mit Speisen tun? Nur Wesen mit menschlicher Constitution können etwas mit Speisen anfangen. Und wie sei überhaupt zu erklären, dass sich der Mensch um die Bäume gekümmert habe? Nur der Mensch habe ihm nahe gestanden.

Wie sollen wir uns also das Verhältnis des Menschen zu den Dingen der Außenwelt vorstellen? In seinen Empfindungen gab es doch einen Indifferenzpunkt, über den

*) Baumcult S. 56 f.
**) Baumcult S. 80 f.

hinaus zu einer gewissen Zeit nichts mit einem plus von Empfindung betrachtet wurde. Was mag ihn also zu besonderer Rücksichtnahme oder sogar zu besonderer Erregung des Gefühls gebracht haben? Und entsteht denn jedes sogenannte religiöse Gefühl nur aus Furcht? Sind die Bäume aus Furcht verehrt worden?

Die von L. 1, 5 angeführten Beispiele lehren, dass man sich Menschen sehr wohl ohne kindliche Pietät denken kann. In solcher Gemüts-Verfassung haben sie auch nur das Interesse, sich der Kranken und Toten zu entledigen, nicht ihnen irgendwelche Rücksicht zu schenken. Um dies zu bewirken, gibt es nur drei denkbare Veranlassungen. Entweder Furcht vor der Macht einer Erscheinung, oder Anhänglichkeit und eine Regung von Dankbarkeit für das, was dem Menschen nützlich und unentbehrlich ist. Oder endlich eine Erscheinung bot offenbare Aehnlichkeit mit dem Wesen des Menschen, so dass sie Eigenschaften zu wiederholen schien, welche ihm für sein eigenes Wesen charakteristisch galten. Furchtbar waren die Bäume nicht; dagegen, wie B. hervorhebt, nützlich. Die Etymologie allerdings bringt uns hier (für den europäischen Zweig der Indogermanen) keine nennenswerte Unterstützung.

Für den Nomaden konnte der Baum überhaupt nicht leicht eine besondere Bedeutung erhalten. Und so werden wir wieder auf jene dritte Ursache gewiesen, ob nicht der Mensch den Baum zu einer gewissen Zeit nach einer Kategorie betrachtet hat, welche ihm für sein eigenes Wesen bestimmend schien. Darin aber, dass der Baum, wie der Mensch, Feuer in sich barg, jene Kategorie zu suchen, haben wir keinen hinreichenden Grund.

Weniger wunderlich wird uns zunächst die Adoration des Baumes erscheinen, wenn wir bedenken, dass sogar Steine eine ähnliche Reizung des religiösen Gefühls bewirken konnten. Denkbar ist es wohl, dass die Bewegung und das Rauschen der Zweige (eine Art Sprache) den Menschen angeheimelt haben, zumal wenn der Baum nicht vereinzelt stand, sondern im Hain. Auch sind die Bäume, im Gegensatz

zu den Steinen, Individuen und bieten nach dieser Seite hin ein Analogon der Persönlichkeit. Ihre Wurzeln dringen in den geheimnisvollen Schoß der Erde (die der Zeus-Eiche bis zum Tartaros): auch das konnte als mystische Qualität empfunden werden. Auch wachsen sie und verändern ihr Aeußeres. Wie erklärt sich aber demnach der Cult des Baumes? Wie, dass man einen Tisch mit Speisen hinsetzte?

Entweder der Baum ist ein analogon personalitatis und dann hat jeder Baum eine Seele und demgemäß gelegentlich auch — müssen wir schließen — ein Bedürfnis nach Speise und sonstigen menschlichen Dingen. Und dass diese Meinung nicht unerhört ist*), scheinen die Worte zu beweisen, welche noch Plinius über diesen Glauben äußert. Er sagt (N. H. 12, 1 und 2) animalium omnium, quae nosci potuere, naturae generatim membratimque ita se habent. Restant neque ipsā animā carentia (quandoquidem nihil sine ea vivit) terrā edita, ut inde eruta dicantur, ac nullum sileatur rerum naturae opus. Diu fuere occulta eius beneficia: summumque munus homini datum, arbores silvaeque intellegebantur ct. Oder der Ursprung des Menschen wird auf den Baum zurückgeführt, dann ist er erst recht menschenähnlich. Dass diese Anschauung in den Sagen vertreten ist, ist bekannt**). Hier wird L. einwenden, das sei entweder nur Dichtung oder nur denkbar, wenn man den Baum als Totem, das heißt Sitz der Seele der Vorfahren betrachtet habe. Beweisen aber ließe sich seine Meinung nicht. Wenn die Germanen in Hainen andächtig gewesen sind, wer sagt uns denn, dass sie dort die Seelen der Toten wohnhaft glaubten?***) Dass die Spuren des Baumcults in Aegypten sehr dürftig sind, ist kein Wunder, denn Aegypten ist ein baumarmes Land. Für die Baumverehrung ist es natürlich entscheidend, ob der Mensch sesshaft oder als Nomade lebt. Was konnte also für den

*) Vgl. Peschel, Völkerkunde S. 261.

**) Vgl. Kuhn, die Herabkunft des Feuers 1859, S. 263, index s. v. Mensch.

***) Tac. Germ. cap. 9: lucos ac nemora consecrant deorumque nominibus appellant secretum illud, quod sola reverentia vident.

Nomaden Gegenstand des religiösen Gefühls (und späterhin des Mythos) werden? Es gab da immer einen Führer oder Häuptling, welcher Respekt verlangte und genoss. Sehr wichtig war Wasser und Weide für das Vieh. Dass aber die Toten nicht besonders verehrt wurden, scheint deswegen notwendig, weil man sich von ihnen trennte. Geht also die Empfindung des Nomaden noch über die Unterwerfung unter den Häuptling hinaus, so scheint uns nur denkbar, dass er sich mit den Mächten zu tun macht, welche er braucht, und dass er, falls es bis zur Mythenbildung kommt, Sonnen- und Regenmythen erfindet.

Ich sehe also keine psychologische Nötigung dafür, dass sich Aberglauben durchaus vom Totencult her entwickeln muss, selbst wenn man, wie die Nomaden, an Fortleben der Seelen glaubt.

Das sesshafte Leben jedoch ist der Entwicklung »religiöser« Vorstellungen sehr viel günstiger, wobei sich von selbst versteht, dass das Herdfeuer und überhaupt der Besitz des Feuers die mannichfachsten Antriebe für die Gestaltung des subjectiven Weltbildes abgeben musste. Geht der Name der Vesta auf vas wohnen zurück, so ist sie gleichwohl, wie auch ihr Cult im Altertum beweist, vom Herdfeuer, also überhaupt vom Feuer, unzertrennlich.

Wie sollen wir uns also den Menschen vorstellen, als er noch nicht sesshaft war oder als er Genosse des Höhlenbären gewesen ist? Entweder sie waren, wie gegen alles andere außer essen und trinken, so auch gegen die Tatsache des Todes gleichgiltig oder sie betrachteten (später) den Toten als schwach und überließen ihn mit Lebensmitteln seinem Schicksal. Wodurch wurden sie also »religiös«? Furcht oder Pietät gegen den Toten konnten sie doch nur haben, wenn sie dergleichen bei seinen Lebzeiten empfunden hatten. Die tierische Gleichgiltigkeit gegen die Eltern musste der Pietät weichen und die Vorstellung von Tot und Leben gründlicher werden.

Der Nomadismus kennt Familienleben und die Autorität des Familien-Oberhauptes sehr wohl, aber ich sehe nicht,

wie sich hätte auf dieser Lebensstufe Totendienst entwickeln können. Wohl aber Gespensterglaube; nicht bloß deswegen, weil der Mensch an der Tatsache des Todes die Vorstellung der Seele und des Gespenstes sich bilden konnte, sondern weil er nach psychologischer Analogie mancherlei Arten des Geschehens in der Natur nach der Kategorie von innerlichem Grund und äußerlicher Folge auffasste und, ohne von Naturmächten etwas zu wissen oder sie zu personificiren (wusste er selbst doch kaum etwas von Persönlichkeit), eine allgemeine Aehnlichkeit des Werdens voraussetzte, wonach bei ihm Taten, in der Natur etwas ähnliches wie Taten entstanden. Dass also das Gefühl, welches wir heute noch wahrhaft religiös nennen, das der Ehrfurcht und Unterwerfung, auch in der Familie seinen Ursprung hat, ist bekannt und unbestritten: unbewiesen dagegen, dass die abergläubische Interpretation der Natur sich nur durch die Seelen der Toten bewerkstelligt hat, dass aller Aberglaube, oder, in höherer Form, alle Mythologie sich an den Seelenglauben und Seelencult anschließt.

So lässt sich vielleicht vermuten, dass deswegen im A. T. nirgends (außer bei Jahve) von Opferspenden die Rede ist, weil aus der Nomaden-Tradition gar keine Erinnerung an Totenspeisung vorhanden sein konnte.

Wenn es nun schwierig scheint (außer jenen Tatsachen des Baumcults und Steincults (Dozy)) den Verfasser außer durch die Prüfung seiner Schlüsse noch durch prähistorische Details zu bekämpfen, so beweist das meiner Meinung nach nichts für die Stärke seiner Behauptungen. Denn bei seiner und bei unserer Ansicht sind die Folgen für den Ritus kaum irgend verschieden. Er lässt eben z. B. den Baum nur mittelbar Object der Verehrung werden, da es ja nichts gegeben habe, was sie erheischte, außer der gespenstischen Macht der Schatten. Wir dagegen fragen in diesem Falle, warum gerade die Bäume dazu ausersehen wurden die Seelen zu beherbergen.

Wenn aber neben einer Behandlung der Toten, welche das Gegenteil der Verehrung ausdrückt, Aberglaube besteht,

so wissen wir nicht, wie das nach der Theorie des Verfassers erlaubt ist. Diesen Widerspruch darf man aber, meine ich, nicht verkennen, wo uns vom Aussetzen der Greise als einer unverfänglichen Sitte berichtet wird. Grimm, Rechtsaltertümer S. 487 f. Zimmer, Altindisches Leben S. 326—328. W. Wackernagel, Kleine Schriften I, 15—17. Weinhold, Altnordisches Leben S. 473 f. Haupts Zeitschrift V, 72.

Wem endlich fallen für das alte Testament (Jahve) nicht alle die Ausdrücke ein, mit denen, offenbar in alten Stellen, die Erscheinung Jahves und die besondere Art seiner Wirksamkeit charakterisirt wird?*) Er fährt auf, er fährt herab, er erscheint im Feuer, im brennenden Busch, seine Erscheinung ist licht und glänzend, seine Lieblinge, wie Elia, fahren im feurigen Wagen gen Himmel, er schickt das Feuer, um das Opfer als wohlgefälliges zu bezeichnen, er lässt Feuer ausgehen, um Aarons Söhne zu töten, er lässt, wenn er nicht in der Wolkensäule selbst vermutet werden soll, dies sein Zeichen leuchtend werden. Elia, der Wetterprophet, sein Liebling, gebietet über den Regen. Regen wird an einer anderen Stelle als erste Segnung verheißen, wenn Jahves Gebote und Satzungen vom Volke erfüllt werden (Levit. 26, 3 und 4). Dass das Feuer auf dem Altar Jahves niemals verlöschen soll, wird befohlen Levit. 6, 12 und 13.

Und wie soll man sich nach dem Verfasser die Redensart erklären, dass der Ursprung des Menschen in Fels (und Wolke) gesetzt und so gelegentlich vom Propheten bekämpft wurde?**) »Höret mir zu, die ihr der Gerechtigkeit nachjaget, die ihr den Herrn suchet: schauet den Fels an, davon ihr gehauen seid, und des Brunnens Gruft, daraus ihr gegraben seid. Schauet Abraham an, euren Vater und Sarah, von welcher ihr geboren seid« Jesai. 51 in.

Unmöglich ist es, dem Verfasser in die Details seiner Darlegung über die Indogermanen zu folgen. Wer zur vergleichenden Sprachwissenschaft, wie der Verfasser, so wenig Vertrauen hat, dem müsste man mit der Litteratur seit Bopp

*) Der Verfasser nennt natürlich Jahve einen Ahnengeist 2, 137. 176. Num. 11, 1.

**) Vgl. auch Dozy S. 20, 27. Deuter. 32, 18. Jerem. 2, 27.

aufwarten und das geht doch nicht. Von einigen Punkten war in der bisherigen Darstellung schon die Rede: auch hier muss dem Leser die Einzelkritik überlassen bleiben, welche das Buch, wie ich wiederholt hervorhebe, wohl verdient. Der Verfasser erhebt Protest gegen die Ansicht, dass wir vom Indus bis an den atlantischen Ocean Mythologie und noch dazu vielfach übereinstimmende Mythologie*) finden sollen. Die Lichtgötter spuken ihm zu sehr in den Köpfen der Mythologen; wenn wir historisch sein wollen, dürfen wir nur die Gespenster spuken lassen. Jenes Mistrauen gegen die vergleichende Mythologie teilt er mit vielen Gelehrten und es ist wahrscheinlich, dass diese Wissenschaft, wie andere auch, öfter geirrt hat. Nur kann ich auch für die Indogermanen nicht die Entwicklung alles Aberglaubens aus dem Seelencult für bewiesen annehmen.

Ich beginne damit die indischen Vorstellungen kurz zu erwähnen, von denen bei L. nicht die Rede ist. Dass in den Veden an die Unsterblichkeit geglaubt wird, ist bekannt. Alles, was sich darüber sagen lässt, findet sich kurz und erschöpfend bei Kaegi**). So heißt es: wie den ewigen Göttern so bezeugt man seine Ehrfurcht auch den Dahingeschiedenen, den früheren, mittleren und letzten. Ist jemand gestorben oder feiert man den Gedächtnistag des Todes eines Angehörigen, so ruft man mit Jama***) und Agni auch die Väter alle, die man kennt und die man nicht kennt, zum Totenfest herbei, zur lieben Speise auf der Opferstreu und dem begehrten Somatrank. Und jene unsterblich gewordenen schauen auf die Sterblichen herab, jene Geister der Verstorbenen achten wohl auf ihre Kinder hier auf Erden: in der Erde Dunstkreis†), durch den ganzen Luftraum, unter

*) Soury, essais de critique religieuse, Paris 1878, 375 S. 215 hat dafür den Ausdruck panaryanisme.

**) Kaegi l. c. S. 95 f.

***) Kaegi l. c. Anm. Paul Wurm, Gesch. der indischen Religion. Basel 1874. S. 51 f.

†) Kaegi betrachtet die maruts nicht als Todesgötter. Vgl. Kuhn in Haupts Zeitschr. 1845. S. 485 f. Grassmann K. Z. 16, 161 f. Hesiod Op. 121 f. 253 f.

den Scharen, welche in schönen Dörfern wohnen, wandeln sie dahin; wo man das Opfer rüstet und sie ruft, da kommen die heiligen, treuen, weisen Väter gabenreich mit segensreicher Hilfe, mit Heil und Segen zum sterblichen Verehrer. Sie bringen ihren Söhnen Kraft und Reichtum und Nachkommenschaft; sie hören, helfen, trösten; sie kämpfen kühn und heldenhaft in Schlachten, sie lohnen tausendfach die Opfergabe und strafen auch um eines Unrechts willen ... Sie bringen die Morgenröte an den Himmel und hüten mit tausend Mitteln und Wegen die Sonne, sie schmücken wie ein dunkles Ross mit Perlen den Himmel mit Gestirnen aus und legen in die Nacht das Dunkel und in den Tag den Lichtglanz.« Aber nur die Seelen der Frommen kommen zu diesem himmlischen Aufenthalt, die anderen in eine tiefe, finstere Grube.

Wir sehen hier also Verehrung der pitaras und eine Anschauung, wonach sie von Lichtwesen kaum zu unterscheiden sind. Aber wo ist der Beweis, dass aus ihrer Verehrung sich aller Aberglaube entwickelt hat?*) Erwähnt muss auch werden, dass die Seelen, wie sie zum Himmel aufsteigen, auch vom Himmel gekommen sind R. V. 10, 15, 14; 10, 16, 2; 10, 16, 5; 10, 56, 1. Daher ruft man dem Toten zu:

> Vereine mit den Vätern dich, mit Yama,
> Und mit der Tugend Lohn im höchsten Himmel.
> Zur Heimat kehre, aller Mängel ledig,
> Vereine dich dem Leib, in Kraft erblühend**).

Dieser Yama ist also der erste Mensch gewesen und als solcher der erste Ankömmling im Reiche der Unsterblichkeit, das natürliche Haupt derer, welche ihm folgen. So heißt er gelegentlich (10, 135, 1) der Stämme Herr, der Vater, 10, 14, 1 der Völkersammler. Wie im Griechischen *ἀγήσανδρος*

*) Vgl. über dies ganze Capitel bei Indiern u. s. w. Kaegi l. c. S. 207, Anm. 270—287. K. Z. 10, 327. 11, 254 f.

**) Kaegi citirt: Spiegel, Eran. Altertumskunde 2, 149. Zimmer, Altindisches Leben 403. Grimm Mythol.[4] 1, 464. Weber, ind. Stud. 14, 393. K. Z. 4, 76.

ὁ Ἀιδης (Hesych.) und Athen. III, 55, p. 99 B. οἶδα δ'ὅτι που εἶπεν Αἰσχύλος τὸν Ἀιδην ἀγησίλαον, Preller l. c. I, 660.

Wer nun Lust hat, etwas aussichtsloses zu unternehmen, mag versuchen die indische Religion als Entwicklung des Seelencults zu erklären. Da das meines Wissens noch kein Historiker getan hat, so brauche ich sie als Argument gegen Lippert. Gerade hier wird der »Väter« mit großer Pietät gedacht; aber daneben gibt es Göttergestalten von sicherer Bedeutung, wie Indra, Agni, Varuna, die Gandharven u. s. w.

Sehr rege war bei den abergläubischen und phantasielosen Römern*) die Verehrung der Toten und um so dürftiger ihre Mythologie. So schreibt Cornelia an ihren Sohn: ubi mortua ero parentabis mihi et invocabis deum parentem. Und: in eo tempore non pudet te eorum deum preces expetere, quos vivos atque praesentes relictos atque desertos habueris**). Bei Cicero heißt es (de leg. 2, 9, 22) deorum manium iura sancta sunto: nos (Vahlen) leto datos divos habento. Ein Grab-Epigramm lautet:

manes colamus, namque opertis manibus
divina vis est aeviterni temporis,

opertis, d. h. rite sepultis. Vgl. Ovid. Fast. 5, 129 f.

Allein eine Anhäufung von Tatsachen dieser Art würde nach meiner Meinung nichts zur Unterstützung von Lippert beitragen. Dass besonders die Römer die Seelen ihrer Toten verehrt haben, ist bekannt, und nicht im mindesten bewiesen, dass ihr Götterpersonal sich aus jenen Seelen recrutirt hat. Und so können wir jetzt, wo es sich darum handelt, einige Beispiele von Namen und Mythen anzuführen, welche sich (nach der Meinung der Sprachforscher) bei mehreren indogermanischen Völkern finden, zunächst des Mars gedenken. Mars ist dem Verfasser der »Gott Tot« (1, 449 f.), d. h. ein Ahnengeist, welcher mannichfach schaden und nützen konnte. Als Stammvater sei er in älterer Zeit natürlich auch ein

*) Kaegi S. 214. Ueber die Griechen, Kaegi S. 210. Die Germanen, Grimms Mythol.[3] 1, 132. 177 f. Mannhardt, German. Mythen.

**) Schoemann, de diis manibus ct. opusc. acad. I, 359 f. Lippert 1, 442 f. 430 f. 423 f.

Gott der Viehzucht und des Ackerbaues gewesen; indem er aber auch mit dem Pferdeopfer ausgezeichnet wird, mahnt er an eine Zeit, da auch in Italien Pferdezucht zu Nahrungszwecken getrieben sein muss. Unter seinem Schutze stand aber auch schon die herbstliche Fruchternte. Er schützt die Weiden sowohl wie die Weinberge und das Korn vor dem Brande. Kriegsgott ist er natürlich auch. Dabei besorgt er aber auch den nötigen Regen: kurz, man erkennt auch in ihm wieder, wie weit entfernt die Göttervorstellungen davon sind, ursprünglich in systematischer Verteilung die Kräfte der Natur als deren Geister repräsentiren zu sollen.

Die Polemik des Verfassers schießt hier wieder über das Ziel hinaus. Wer glaubt denn, dass »ursprünglich« »die Naturkräfte« »systematisch« mit Geistern ausgestattet werden? Der Verfasser sagt uns aber nicht, wodurch sich dieser Ahnengeist von anderen unterscheidet. Er ist nicht benannt von der Form seines Fetisches, er ist nicht aus dem Geschlecht derer . . . was heißt also der Name etymologisch? Nun, Totengott. Was heißt das? Ein Geist, der die Macht hat, Tod zu bringen und davor zu behüten oder ein im Totenreich herschender Geist? Also nur das erstere. Verträgt sich das mit der Theorie des Verfassers? Wenn Mars auch den Ackerbau beschützt hat, wie kommt er zu seinem Namen? Diese allgemeinen Functionen der Ahnenseele: überall helfen oder schaden zu können, sind doch jedem Geist eigen der sich eines allgemeineren Ansehens erfreute. Und dass man die Macht des Todes in alter Zeit (Mars ist alt) personificirt hätte, lässt sich nicht annehmen nach dem Verfasser. Außerdem ist die Uebersetzung und der Sinn jenes alten Arval-Liedes (1, 450) keineswegs philologisch sicher. Mars hat darin das Ansehen eines Feldgottes. Woher also sein Name?*)

Die vergleichende Sprachwissenschaft weist hier auf seinen Zusammenhang mit dem skr. *marút* hin. Aus ihrer

*) Vgl. Grassmann K. Z. 16, 161 f. Kuhn, die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks, 1859, S. 30 f. Wie leicht Dämonen auch gebeten werden, neben anderen Leistungen Krankheiten abzuwehren, zeigt eine Vedenstelle, in welcher Wolken-Dämonen angerufen werden K. Z. I, 529:

Schilderung (K. Z. 16, 162) ergibt sich, dass sie Gewitter-Dämonen sind. Ihr Goldgeschmeide und ihre glänzenden Waffen z. B. sind die Blitze, wie sie zuerst im Wetterleuchten nur wie ein funkelnder Schmuck erscheinen, oder nur wie im Spiele von Wolke zu Wolke fliegen, dann aber endlich wie Speere auf die Erde herabgeschleudert werden. Sie sind Kämpfer, Genossen des Indra. Ihm helfen sie also auch bei der Bekämpfung des Dämons, welcher die Wolken dem Indra gestolen hat und verdienen somit Verehrung, weil sie die Fluren durch Regengüsse segnen. Und das, wird der Verfasser sagen, soll uns das Wesen des Mars erklären? Vor allem ist es ein Erklärungsversuch, während sich beim Verfasser keiner findet. Nichts weiter braucht aus der Zeit vor der Trennung den Italikern im Gedächtnis geblieben zu sein als die Vorstellung, dass *marut* ein Dämon des Gewitters ist, dass er Regen gibt, dass er eine Lanze hat (den Blitz) und dass er die Feldfluren auch vernichten kann, statt sie zu segnen. Dann haben wir sowohl für den Namen als für die Function eine Erklärung versucht, wodurch sich Mars von andern Geistern unterscheidet.

Was ist dem Verfasser Kerberos? Eine wüste Reminiscenz eines widerlichen Tierfetisches (1, 346). Die vergleichende Sprachwissenschaft findet hier allerdings wieder eine wunderliche Uebereinstimmung des Namens im Griechischen und im Sanskrit*). Kerberos heißt nämlich, wie längst bekannt, der gefleckte, bunte**). Zwei breitnasige, vieraugige, gefleckte Hunde sitzen am Eingang des Paradieses. Auch die Iranier glauben, dass zwei Hunde die zum Paradies führende Brücke bewachen. Vgl. Henne am Rhyn l. c. S. 602, 221. Um zum Lande der Seligen zu gelangen, heißt es R. V. 10, 63, 10: das göttliche Schiff mit guten Rudern, das

---

seid uns zum Heil, ihr kräftigen, bei der Anrufung im Götterwerk, die ihr ans Ziel eilt, ihr glänzenden; die da verschlingen den Drachen, den Wolf, die Riesen, ganz mögen sie von uns fern halten die Krankheiten. Ueber die Maruts, Kuhn, Herabkunft S. 263 s. v.

*) Kaegi l. c. Anm. 274, S. 209. Kuhn K. Z. II, 311 f.

**) Ueber die Formen *çabála, karbura, karvura* Kuhn l. c. II, 314.

nicht leck werdende möchten wir frei von Schuld besteigen. Aehnliche Vorstellungen begegnen uns im Iranischen, Griechischen, Deutschen. Weber, Ind. Stud. I, 398. Gerade so wie Vritra in den Veden *tricīras* heißt, so haben alle griechischen Ungeheuer 2 oder mehr Köpfe. Alle speien Flammen, geradeso wie die von Indra geschlagene Wolke*).

Erinnys heißt nach L. der Zorn (1, 367). Die Erinnyen sind abgeschiedene Seelen, also Erdgottheiten**). Anders bekanntlich Kuhn K. Z. 1, 439 f. Pausan. VIII, 25 und 37. Ist es denn bloßer Zufall, dass die Sage in Indien wie in Griechenland von einem Götterpaar erzählt, das sich in Rosse verwandelt und Kinder zeugt?

Wenn nun in den indischen Erzählungen von den Gandharven und den griechischen von den Kentauren sich wunderliche Uebereinstimmung findet, woher kommt das? Kuhn in K. Z. I, 513 f. Weber, Ind. Stud. II, 206. Wie kommt es denn, dass gerade Chiron, ein Kentaur, in der Sage als berühmter Arzneikünstler und Seher, als Lehrer des Achilleus u. s. w. erscheint? Ein anderer widerlicher Tierfetisch ist Pegasus (1, 346). Warum ist gerade er ausersehen dem Zeus Donner und Blitz zu tragen Hes. theog. 286? Warum wird die *Ὄσσα* gerade vom Zeus ausgehend genannt Il. 2, 93; Od. 24, 413; 1, 282; 2, 216? Der Hades (»welcher sich je näher betrachtet um so mehr als ein Product bewusster Speculation und Dichtung erweist« 1, 366) heißt *κλυτόπωλος*, rossberühmt Il. 16, 625; 5, 654; 11, 445 — warum?***)

Kurz — es gibt hundert Geschichten, hundert Beinamen von Göttern und Göttinnen, die so wunderlich sind, dass man ohne die Aufklärung der vergleichenden Sprachwissenschaft und Mythologie geradezu ratlos ist und nicht begreifen kann, wie die Phantasie des Volkes sich gerade die Vorgänge und

---

*) Ueber Sârameyas und Hermeias, Kuhn in Haupts Zeitschr. VI, p. 117 f. und Roscher, Hermes der Windgott. Leipzig 1878.

**) Curtius G. E.[4], S. 346, über Hermes ib. S. 349.

***) K. Z. I, 461, 467. Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 132. 173. 253. *χρυσήνιος* bei Pausan. 9, 23, § 4.

Attribute gerade so und nicht anders zurechtgelegt hat. Ich gestehe, dass die genialen Arbeiten von Jacob Grimm, Adalbert Kuhn und anderen doch schon deswegen einen wissenschaftlichen Sinn und Charakter beanspruchen können, weil sie zu erklären versuchen, während wir beim Verfasser für diese wichtigen Details nur den terminus Tierfetisch finden, wo er überhaupt auf diese Dinge eingeht.

Wenn die Indogermanen vor der Trennung glaubten, dass die Seelen zum Himmel aufsteigen, dass dort der Kerberos wacht u. s. w., so werden wir uns freilich nicht wundern, dass später, wo sich dieser Glaube z. B. bei den Griechen ändert, himmlische Mächte in misverständlicher Erinnerung in den Tartaros versetzt werden, in dessen düsteren Regionen sich jetzt die Totenscenen abspielen. Geradeso wie Varunas *(οὐρανός)* später Gott der Gewässer und des Meeres wird*).

Die pontifices nennt L. 1, 473 einen Rat der Sachverständigen in allen Dingen der Staatsculte. Indem die pontifices die genaueste Erfüllung aller öffentlichen Cultverpflichtungen zu überwachen, diese aber an (in?) regelmäßigen Zeiträumen sich zu wiederholen hatten, so wurde die Feststellung der Zeiten, die Einrichtung des römischen Festkalenders ihre Hauptaufgabe. Aber die ganze römische Kalendereinteilung zeigt keine Spur davon — — — dass es bei diesen Cultfesten auf eine Versinnlichung von Naturkräften abgesehen wäre.

Hier gestatten wir uns abermals die Frage, woher der Name dieser wichtigen Priester gekommen ist. Wie kommen die Brückenbauer zu dieser hochbedeutsamen Stellung? nec caelestes modo caerimonias sed iusta quoque funebria placandosque manes ut idem pontifex edoceret quaeque prodigia fulminibus aliove quo visu missa susciperentur atque

*) Ueber das Zusammenwirken nationaler und fremder Elemente in der griechischen Mythologie spricht kurz ab Dr. C. P. Tiele, Compendium der Religionsgeschichte, deutsch von F. W. T. Weber, Berlin 1880, S. 235; übrigens ist das Buch eine brauchbare Einführung in das Studium.

curarentur (Liv. I, 20). Name ist hier vielleicht auch nicht Schall und Rauch umnebelnd sondern enthüllend Himmelsglut?

Denn man höre, was Adalbert Kuhn über die Vorstellung von den pontifices und ihren Namen sagt*). Im Skr. heißt der Götterpfad, auf welchem das Opfer zum Himmel aufsteigt, *pāthas (panthas)*, der Pfadbereiter heißt *pathikṛd*. Pontifex, dessen erster Teil dem Skr. Compositum entspricht, heißt also der Pfadbereiter, der zum Pfade der Götter leitet. »Dem König Yama bringt dar das Opfer; ihm das süßeste, Verehrung sei den Rishis auch, den Urvätern, den alten Pfadbereitern.« Die stete Darbringung der Opfer war sowohl für die heimgegangenen Väter als auch für die zurückbleibenden Nachkommen sehr wichtig, weil es diesen den eigenen Heimgang sicherte. Den Zusammenhang der römischen pontifices mit den indischen kann sich der Leser selbst vermitteln.

Aus der Erwähnung dieser wenigen Beispiele wird der Leser wohl den Eindruck erhalten haben, dass die Arbeit der vergleichenden Mythologie trotz Lippert nicht antiquirt ist.

Versuchen wir also schließlich unser Urteil über die Sache (und über L.) kurz auszusprechen. Der Seelencult ist eine Form des Aberglaubens, welche sich, mehr oder weniger entwickelt, bei allen Völkern zu finden scheint. In einzelnen Fällen hat er ausschließlich die religiöse Phantasie der Völker beherscht. Dass sich die Vorstellung der Seele an der Tatsache des Todes entwickelt hat, ist nicht mit Sicherheit bewiesen. Aber selbst wenn es der Fall wäre, so folgte daraus nicht im mindesten, dass man die Dinge in der Natur nur mit Seelen Verstorbener ausstatten musste, um sie zu beseelen. Nicht alle Völker haben Mythologie; wo sich Mythologie findet, lässt sich ihre Entwicklung aus dem bloßen Seelencult nicht beweisen, weder ihre wunderlichen Einzelheiten, noch gewisse Hauptgestalten und Ereignisse. Es gibt Naturmythen, in denen der Himmel, die Sonne, der

*) K. Z. IV, 73 f. Curtius G. E.[4], S. 270. K. Z. II, 311 f.

Blitz*), die Wolken Gegenstände religiöser Phantasie gewesen sind.

Wenn Völker, wie die indogermanischen, verwant sind, so folgt daraus nicht mit Sicherheit, dass in irgend einer ihrer Hauptgottheiten nach der Trennung völlige Uebereinstimmung getroffen wird. Nur den allgemeinen Charakter der religiösen Anschauungen wird man erwarten wiederzufinden. Dyaus, Zeus, Jupiter, Ziu brauchen nur darin übereinzustimmen, dass es Lichtgötter sind, dass sie am Himmel ihren Ursprung haben, dass manche Erzählungen von ihnen den Luftraum als ursprünglichen Schauplatz wiedererkennen lassen. Himmlische Gestalten können, nachdem man ihren Ursprung vergessen hat, zu unterirdischen werden. Manche Mythen wieder scheinen nur erklärlich, wenn man an große Sagen-Wanderungen und an Entlehnung von einem nichtverwanten Volke glaubt. Die Sagengeschichte beweist, dass ein und derselbe Vorgang einer immer erneuerten Darstellung fähig war und dass naturgemäß jede mythische oder sagenhafte Erzählung dieser Art sich in irgend etwas von einer früheren oder gleichzeitigen unterschied.

Stimmt der Leser meiner Kritik bei, so wird er sich gegen die übereilten Folgerungen des Verfassers erklären, während die Darstellung des Seelencults, der sehr wohl neben anderen Gebieten des religiösen Aberglaubens bestehen kann, vielfach sein Interesse erregen wird.

---

*) Die altgriechischen Schlangen-Gottheiten u. s. w. von Dr. Schwartz. Berlin 1858. Programm des Werderschen Gymnasiums.

Adolf Bastian, Die heilige Sage der Polynesier. Kosmogonie und Theogonie. Leipzig, Brockhaus 1881. XII. S. 302 S. 8°.

Was uns mit dem Verfasser im allgemeinen verbindet, ist die gemeinsame Ueberzeugung, »dass bei dem gesellschaftlichen Naturcharakter des Menschen der Gedanke der Gesellschaft (oder, in weiterem Sinne, des Volkes) als der primäre zu betrachten ist, der den individuellen als integrirenden Teil des Ganzen vorbedingt« (S. 219. Vgl. auch S. 146).

Diesmal hat uns der Verfasser durch besonders wertvolle Mitteilungen eben so überrascht als erfreut. Zuerst nämlich gibt er den Schöpfungs-Mythos der Maori auf Neu-Seeland nach einer Fassung, die er »der Güte des Judge Manning verdankt«, dann denselben Mythos in dem »Tempel-Gedicht« von Hawaii, das er in der Bibliothek des dortigen Königs, Sr. Majestät Kalakaua, fand.

Keiner der unlitterarischen Völker-Stämme ist uns so bekannt wie die Polynesier; über keinen sind wir so eingehend unterrichtet. So scheint es mir; und dies danken wir gewiss auch der ausgezeichneten, zusammenfassenden, so höchst sorgsamen Behandlung dieses Teils der Ethnologie durch Georg Gerland im 5. und 6. Bande der Anthropologie von Waitz. Ich kann daher den Verdacht nicht unterdrücken, dass, wenn wir mit Gerland 6, 120 meinen, die Polynesier »stehen an geistiger Begabung um ein Bedeutendes höher, als alle übrigen Naturvölker der Erde, ja sie haben sich verhältnismäßig so hoch entwickelt, wie kaum ein anderes Volk der Welt«, dieses Urteil nur daher rühren dürfte, dass wir die Polynesier besser kennen, als alle übrigen culturlosen Völker. Oder sind wir so gewiss, alle Erzeugnisse mündlicher Litteratur der Neger oder der Amerikaner zu kennen? sind wir so gewiss, dass nicht vieles davon für uns spurlos zu Grunde gegangen ist? Und ich bin allerdings davon überzeugt, dass, je besser wir ein Volk kennen lernen,

wir um so günstiger von seiner Begabung und seinen Leistungen urteilen werden.

Auffallend in hohem Maße muss es mir sein, dass, bei der hohen poetischen Begabung der Polynesier, ihre Sprache, nach meiner Ansicht, die unvollkommenste auf Erden sein dürfte. Wie dieser Widerspruch zu erklären, bleibe hier dahingestellt, nur geleugnet kann er wohl nicht werden.

Die Kenntnis der mündlichen Litteratur der Polynesier, ihrer Sagen, verdanken wir vorzugsweise dem auch um Afrika so verdienstvollen Gouverneur Sir George Grey. Er schöpfte mehr aus der im Volke lebenden Tradition. Jetzt erhalten wir durch Bastian die ursprünglichere Form jener Tradition, welche sie im Munde der Priester hatte. Es ist bekannt, wie schwer es den Reisenden wird, etwas von der Religion jener culturlosen Völker zu erfahren. Wie mitteilsam letztere auch sein mögen: von religiösen Dingen schweigen sie. Teils mag sie eine gewisse Keuschheit bestimmen, ihr Innerstes, Heiligstes vor dem fremden Manne zu verschließen; sie mögen geradezu fürchten, ihr Höchstes verspottet zu finden; teils aber halten sie auch den Fremden für unfähig, so schwierige Dinge zu verstehen. So sagten Indianer, Weiße könnten die Mysterien nicht verstehen, nur alte Indianer wissen, dieselben zu würdigen. So wird der gewöhnliche Europäer, zumal der Handelsmann, den Frauen und Kindern gleichgestellt; nur mit dem Padre lasse sich vielleicht darüber reden (S. 9, 226). — Diese culturlosen Gemüter zu erforschen, was dieselben bestimmt, genau abzuwägen, ist schwer. Als Bastian einen alten Priester nach gewissen kosmogonischen Momenten fragte, antwortete dieser, dass man von dem besprochenen Punkt ab nicht auf einen noch weiteren Anfang zurückgehen könne, »da sich wohl die Folgen der Entwicklung in einem Baume beobachten lassen, von dem Samen ab, nicht aber die Entstehung selbst, so dass mit dem Samen abzuschließen ist«. Als aber Bastian, weil er von den ursprünglichsten Momenten schon Kunde hatte, auf dieselben hindeutete und wissen wollte, welche Bewandnis es damit habe: blieb der Alte stumm. Als nun auch seine Kinder in ihn drangen, er

möge doch erzählen, da endlich »schaute er auf, mit einem wehmütig seelenvollen Blick, und seine rechte Hand auf die Brust pressend, sagte er mit zitternder Stimme in einem fast herzzerreißenden Tone: wollt ihr mir meinen einzigen Schatz rauben?« Der Hawaii-Mann glaubte sich also im Besitz eines beneidenswerten Wissens, das dem Fremden abgehe, wenn ihm auch dieser vielfach so überlegen sei. Dazu mag noch kommen, dass der Priester einen Eid ablegen musste, gewisse Lehren geheim zu halten.

Als etwa 1820 König und Volk von Hawaii mit dem alten Geiste brach und sich europäisch einrichtete, da wurde manches, was bisher nur mündlich fortgepflanzt ward, niedergeschrieben, zum Teil aus praktischen Gründen, weil auf Genealogien Rechts-Ansprüche gegründet wurden. Solch ein Ms. enthielt auch die Theogonie, welche uns Bastian jetzt mitteilt.

So könnte man sich die Aufgabe stellen, die Erzählungen, welche wir bis jetzt nur in Form von Sagen und Märchen kennen, auf ihre ursprüngliche, mythische Form zurückzuführen, und weiter die Mythen der verschiedenen polynesischen Stämme mit einander zu vergleichen. Indessen ist erstlich die Uebersetzung der polynesischen Poesien noch nicht durchweg gesichert, zumal die Sprache derselben von der heutigen bedeutend abweicht; und dann scheint es auch ratsam, noch eine kurze Zeit zu warten, bis gewisse, bald zu erwartende Publicationen zugänglich sein werden. Namentlich ist Herr White, der schon an den Arbeiten Greys beteiligt war, in der günstigen Lage, uns noch mit vielen echt polynesischen Documenten zu beschenken und dadurch die Ethnologie auf diesem Gebiete bedeutend zu fördern. Sind wir aber erst auf einem Punkte zu einer tieferen Einsicht gelangt, so wird dies der ganzen Disciplin zu Gute kommen. Hoffen wir also, dass uns Herr White nicht zu lange warten lasse.

Ich muss hier noch einen Punkt hervorheben, wo ich mir eine größere Enthaltsamkeit auferlegen würde, als Bastian tut: dies ist die Vergleichung. Zunächst müsste nach

meiner Ansicht die Vergleichung der Mythen und Sagen wie die der Grammatik und Wörter auf den Völker-Stamm beschränkt werden. Erst wenn hier fester Boden gewonnen ist, kann man weiter gehend auch die Mythen jedes Stammes mit denen jedes anderen vergleichen, um so zu erfahren und durch Erfahrung festzustellen, wie weit die Gleichheit des menschlichen Geistes ähnliche oder gleiche Mythen erzeugen mag.

Wie mir zuerst der Stamm eine Grenze für die Vergleichung zu bilden scheint, so noch mehr die Bildungsstufe. Ich kann die griechischen Philosophen nicht mit Volks-Mythen vergleichen; ich muss fürchten, dass hier die Aehnlichkeit geradezu nur scheinbar ist.

Auf diese Fragen zurückzukommen, wird sich oft Gelegenheit finden.

Widerspruch muss ich auch gegen des Verfassers Ansicht vom Monotheismus erheben. Er sagt (S. 299): »Der monotheistische Gott schließt die Möglichkeit anderer Götter deshalb aus, weil die Eifersucht des Priesters, der die Würde erteilt hat, keinen Rivalen duldet, und dafür werden Beispiele genug in Indien geliefert durch den stets nur auf die jedesmalige Prädilection gerichteten Cultus, sei es eines Siwa oder Wischnu, sei es eines Ganesa, Krischna u. a. m.« Der Verfasser hat Monolatrie mit Monotheismus verwechselt. Er möge sich auch die Frage vorlegen, ob er bei irgend einem Volke eine Institution gefunden hat, gleich der des hebräischen Volkes, welche wir hergebrachtermaßen Prophetentum nennen, für die wir aber, meine ich, gar keinen treffenden Namen haben, noch haben können, weil sie eben einzig ist.

Ploss, H., Dr., Das Kind in Brauch und Sitte der Völker. Anthropologische Studien. Zweite, bedeutend vermehrte Auflage. Berlin, Auerbach 1882.

394 S. gr. 8° in engem Druck, 44 Zeilen auf der Seite! voll von Volksgedanken über das Kind, d. h. den Menschen bis zur geschlechtlichen Reife.

Die Ethnologie (denn »ethnologische Studien« schiene mir der richtigere Titel des Buches) hat nicht viele solcher Themen: ich will damit sagen, es müsse für die Darstellung eines Volkes ein übersichtliches Schema von Kategorien geben, wie es ein solches für die Grammatik gibt. Es bietet sich leicht folgende Topik dar: Heirat, Kind, Tod; Arbeit; Wohnung und Kleidung, Putz, Mahlzeit und Genuss; Stellung des Weibes und Familie; sociale Gliederung und Staat; Religion, Recht, Kunst und Spiel; Geselligkeit, Krieg und Waffen. Doch dies bleibt natürlich der Vereinbarung der Ethnologen anheimgestellt.

So würde sich eine doppelte Form der Anordnung der ethnologischen Tatsachen ergeben, genau wie in der Sprachwissenschaft. In der einen Richtung würden, wie in unseren Ethnologien geschieht, die Völker hinter einander, in gewissen größeren und kleineren Gruppen geordnet, nach allen Seiten ihres Lebens vorgeführt; in der anderen würde die eine oder die andere Seite des Menschen-Lebens durch alle Völker hindurch verfolgt, wie in dem angezeigten Buche das Kind. Ob der Erfolg einer solchen doppelten Bearbeitung der Ethnologie der gleiche wäre, wie der, den W. v. Humboldt, Pott, Gabelentz rücksichtlich der Sprachwissenschaft annahmen? oder ob die verschiedene Natur des Objects dort und hier eine solche Gleichartigkeit der Behandlung untunlich macht? Die Sprachwissenschaft ist freilich nur ein Abschnitt der Ethnologie; sie würde aber nicht solch ein verselbständigter Ab- oder Ausschnitt geworden sein, wenn sie nicht eine eigentümliche Natur durch ihr Object besäße. Doch dürfte es immerhin der Mühe wert sein, einmal zuzusehen, inwieweit die, methodologisch besser gestellte, Sprachwissenschaft eine Analogie für die Ethnologie bieten könne,

Dies wird auch durch den Umstand nahe gelegt, dass letztere Disciplin bisher vorzugsweise entweder durch Reisende und zwar durch Naturforscher, welche von der Anthropologie oder auch der Geographie in die angrenzende Ethnologie drangen, oder durch Sprachforscher, welche vom Wort zum Mythos und zur Sitte der Völker übergingen, bearbeitet ward. Nur Waitz war vom philosophischen Interesse ausgegangen.

Ich hoffe, dass die eben angedeutete doppelte Ordnung des ethnologischen Materials nicht ein gleichgültiges Umstellen und Hin- und Herschieben desselben bewirken wird: eine andere Zusammenstellung erzeugt fast von selbst andere Gesichtspunkte der Betrachtung. So dürfte es schon etwas nicht unwesentliches sein, dass z. B. bei unserem Verfasser die Sitten der germanischen Stämme, auch noch neuester Zeit, neben die Gebräuche sehr fern wohnender Völkerschaften gehalten werden. Mit vollem Recht: denn die Verschiedenheit der Cultur kommt für die Volkssitte nicht oder nur wenig in Betracht. Diese lebt ja vorzugsweise in Kreisen, welche doch allemal nur wenig von der Cultur ergriffen sind, und, was noch wesentlicher ist, stammt aus einer Zeit, in welcher ein ganz anderes, viel primitiveres Bewusstsein im ganzen Volke herschte.

Gesichtspunkte der Betrachtung, die ich soeben angedeutet habe, sie, ich muss es gestehen, sind was ich in der Ethnologie noch in hohem Maße vermisse. Wer überhaupt eine kräftige Phantasie hat, besonders aber eine ethnologisch geübte, der mag sich die Schilderungen der Völker, wie sie in unseren Ethnologien (z. B. von Friedrich Müller in recht gefälliger, abgerundeter Form) gegeben werden, zu einem lebendigen Lebensbilde gestalten. Ich vermag das nicht, und sehe bloß eine erdrückende Fülle vereinzelter, zusammenhangsloser Tatsachen. »Volksorganismen« ist ein schöner Ausdruck, den ich mich bei Gerland gelesen zu haben erinnere, und der sich vermutlich auch bei anderen findet; aber es ist mir eben fraglich, ob dieses Wort nicht für die Sache, wie sie heute noch liegt, ein zu kostbares Wort ist, ob es nicht mehr eine Aufgabe, als die Leistung charakterisirt. Die Einheit,

die ja auch in der Sprache zu erkennen und nachzuweisen so schwierig ist, den alle Einzelheiten durchdringenden Nerv, dieselben alle einander anpassend, einander gleich gestaltend: das ist was ich vermisse. Und dazu eben, um einen Organismus des Volkslebens zu erkennen, gehören leitende Gesichtspunkte, wie sie in der oben angedeuteten Topik, die nur ein äußeres Fachwerk bietet, noch nicht enthalten sind.

Ein nie außer Acht gelassener Punkt ist die allgemein menschliche Aehnlichkeit oder Gleichheit der Völker-Sitten, die weder auf Entlehnung oder geschichtlicher Berührung und Mischung, noch auf ursprünglicher Stammverwantschaft beruht, sondern aus der wesentlich gleichen Natur aller Menschen stammt. Der an sich gleiche Menschen-Geist schafft sich überall dieselben Lebens-Ordnungen, wie Ehe und Familien-Leben, umfassendere Gemeinsamkeiten, Religion u. s. w. Ursachen jedoch, die hier nicht näher bestimmt zu werden brauchen, erzeugen innerhalb dieser gleichen Ordnungen unter den specielleren Bestimmungen derselben bei den verschiedenen Völkern neben den gleichen auch ungleiche Bestimmungen. Wie weit mag wohl die Gleichheit gehen? d. h. inwieweit kann die überall gleiche menschliche Natur als Ursache gleicher Sitten angesehen werden?

Hier scheint es mir nun sogleich ein Gewinn der doppelten Bearbeitung der Ethnologie, dass dabei beiden Hinsichten genügt wird: wenn in der üblichen Form der Ethnologie sich vorzugsweise die Verschiedenheit dem betrachtenden Auge aufdrängt, so ist es in der anderen Form, welche unser Verfasser gewählt hat, und welche in unserer Zeitschrift durch die Aufsätze Haberlands (Bd. XII) vertreten ist, mindestens auch die Gleichheit der Sitten bei sich sonst fernstehenden Völkern, welche gerechte Verwunderung erregt, selbst wenn diese Sitte sehr natürlich, sehr angemessen erscheint. (Wir wissen ja, dass das, was uns natürlich und angemessen erscheint, nicht immer das überall Uebliche ist.) So lesen wir beim Verfasser S. 62, dass bei den Hottentotten das neugeborene Kind vor den Vater gebracht und zwar auf die Erde gelegt wird; der Vater erkennt es an, indem er es aufhebt. Eben so ist

es, wie auf derselben Seite zu lesen, bei den Tupi-Indianern in Südamerika, aber auch bei den Römern (humi positio infantum) und bei den alten Germanen. Oft aber zeigt sich die Gleichheit in Gebräuchen, deren Zweckmäßigkeit, ja deren Sinn wenig einleuchtet, d. h. auf Vorstellungen beruht, die uns Cultur-Menschen abhanden gekommen sind, und in die wir uns nur durch mühsame Forschung versetzen können.

Wenn man die Einheit des Lebensbildes jedes Volkes erfassen will, so wird dabei der Unterschied zwischen Geschichte und Ethnologie sich entschieden geltend machen. Solche Einheit sucht ja auch die Geschichte, und sucht sie selbst durch die Verschiedenheit der Perioden eines Volkes hindurchzuführen; aber sie wird anders geartet sein, als bei den ungeschichtlichen Völkern. In letzterem Falle ist sie gewiss nicht minder streng und kräftig in allen Einzelheiten ausgeprägt; ja wahrscheinlich ist sie consequenter durchgeführt als bei Cultur-Völkern, die mehr von einander entlehnen; aber sie wird weniger individuell zugespitzt sein, wie überhaupt Bildung die Individualität fördert.

Die Geschichte betrachtet den Menschen in seinem Fortschritt zu einer höheren Bestimmung; die Ethnologie betrachtet ihn weder so, noch auch als Tier, sondern als dieses eigentümliche Natur-Geschöpf, und trägt dennoch einen anderen Charakter als die naturgeschichtliche Zoologie. Bei den Tier-Arten liegt die Entwicklung in der Folge der Arten; und sobald eine Tier-Art geworden ist, einen relativ festen Charakter angenommen hat, ist ihre Entwicklung vollendet. Es sind Natur-Wesen. In diesem Sinne ist kein Volk ein Natur-Volk; jedes hat, weil es Geist ist, über das physiologische Werden des *genus homo* hinaus eine geistige Entwicklung durchgemacht, und manches culturlose Volk ist sogar zurückgesunken. Andererseits bleibt auch jedes geschichtliche Volk immer auch Object der ethnologischen Betrachtung. Der Nachweis der Einheit des Volks-Geistes wird wesentlich eine ethnologische Aufgabe sein, auch wo es sich um das höchste Volk der Geschichte handelt.

St.

Zahlen von kosmischer Bedeutung,
hauptsächlich bei Indern und Griechen, und Wichtigkeit von Genealogien im Mythus.

(Schluss.)

Dvidêha, zweileibig, heißt *Gaṅêça,* der indische Gott der Klugheit, weil er mit dem Gesicht des Elephanten, als klügsten Tieres, dargestellt wird. Außerdem stehend auf einer Ratte, welche in die verborgensten Schlupfwinkel zu dringen vermöge. Dies Nagetier ist sonach zum Symbol der Klugheit erwählt, wie die Eule der Athene vermöge ihrer Fähigkeit im Finstern zu sehen. Warum übrigens hat unser Gott nur einen Zahn und einen hängenden Bauch? Sein Beiname *Ekadanta,* einzahnig, diente vermutlich zu schärferer Hervorhebung des Unterschiedes von dem *dantin,* d. i. »bezahnten« Elephanten mit zwei Fangzähnen. Der zweite kommt ihm vielleicht als Sohn des Çiva zu, welcher letztere *çatôdara,* 100 Bäuche habend, zubenannt wird. Dies Epitheton gebührt aber dem Çiva seinerseits unstreitig in seiner Eigenschaft als Zerstörer, *Hara,* als *tempus edax rerum,* wie Kronos seine eigenen Kinder verzehrt. Was aber den Hängebauch seines Sohnes betrifft: da hatte man vielleicht bei ihm, allerdings stark sinnlich, — einen Körperteil im Auge, der die ganze Weisheit der Welt in sich aufzunehmen und zu verdauen hat, wie der Elephant elephantenmäßige Speise bedarf.

Sollte nicht hiernach auch die Erklärung des Namens *Kuvêra* aus Pron. *ku* mit *vêra,* Körper, angeblich im Sinne von »missgestaltet« einigen Grund haben, indem er nach

einer Nachricht mit 3 Beinen und 8 Zähnen gedacht worden? *Kubêra,* später *Kuvêra,* ist der N. eines Vorstehers der Geister der Tiefe und des Dunkels, *Itarajana* (buchstäblich andere Leute). Nachmals der Gott der Schätze, der Welthüter im Norden. Etwa weil dort der Götterberg *Mêru* sich befindet, und diese Gegend für den südlich Wohnenden die den Abend ablösende Nachtseite vorstellt? Dass man aber die Schätze gern in der verborgenen Tiefe der Erde sucht, bezeugen ja genugsam *Pluto,* und sein römischer Pendant *Dispiter* durch Contr. aus *dives, itis.* Aus der Genealogie weiß ich keinen besonderen Schluss auf das Wesen des Gottes zu ziehen. Kuberas Großvater *Pulastya* wiese vermöge etwaiger Herkunft aus *pulasti,* schlichtes Haupthaar tragend, in Gemeinschaft mit *Itarajana* nicht unmöglicher Weise auf ein fremdes Volk des Nordens hin. *Viçravas* (allberühmt), Name seines Vaters, ist zu allgemein, als dass sich hieraus etwas folgern ließe. Sonst gehen Reichtum und Ruhm leicht zusammen. Worauf nun raten, falls wir nicht reine Willkür gelten lassen, bei obigen sonderbaren Zahlen? Bezöge sich *Kubêra* auf menschlichen Reichtum und unersättliches Jagen danach: da möchte hiervon zur Not das Zuviel eines Beines für ein menschenähnliches Wesen sprechen; allein die große Minderzahl von sonst allerdings etwa nach Festhalten und Gefräßigkeit hinzielenden Zähnen kaum. Der symbolische Ausdruck muss demnach wohl in der Drei und Acht liegen; und käme ein Schick hinein, wenn wir im Kuvera die Unendlichkeit des Alls (und zwar inbegriffen alle in ihr enthaltenen Schätze) anerkennen dürfen. Dann wäre durch die drei Beine die ebenso große Anzahl der Dimensionen des Raumes, wo nicht Osten, Süden und Westen, sodass der Kubera in den Norden fiele, angezeigt, und durch die acht Zähne die Windrichtungen, d. h. vier Hauptwinde mit gleicher Zahl dazwischen. Die Winde müssten dann aber als, gleich dem Zahn der Zeit, zerstörende aufgefasst sein, was mit dem dämonischen Wesen von Kuvera nicht gerade im Widerspruch stände. Uebrigens braucht Kuvera, wenn s. v. a. »welch einen Leib besitzend«, nicht gerade

»missgestaltet« zu bedeuten, sondern könnte füglich das Staunen ausdrücken »welch ein Körper!« über die unermessliche Größe der Welt.

Τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται legt Homer Il. 15, 189 dem Poseidon in den Mund, welcher daselbst des Weiteren die verschiedenen, jedem der drei Brüder obliegenden Geschäfte aufzählt. Gerh. M. I, 144. Diese Dreiheit von Weltregenten geht bekanntlich auf Kronos und Rhea zurück. Jenes bezeichnet wahrscheinlich, wie bald hierauf gezeigt wird, »Schöpfer«. *Ῥέα* aber halte ich für kürzere Form von Dorisch *εὐρέα*, sei nun darunter die Weite des Weltalls überhaupt verstanden, was für diesen Fall mehr für sich hat, oder bloß die Erde als *εὐρυέδεια*. Sskr. *urv-î*, dem genau *εὐρεῖα* entspricht, als Fem. zu *urú*, *εὐρύ*, bezeichnet a. die weite Erde; im Dual die beiden Weiten, Erde und Himmel. b. Weite, Raum; von den 6 Räumen oder Dimensionen, nämlich den 4 Himmelsgegenden zusammt dem Oben und Unten. Da *uru*, wie der Compar. *var-îyans* lehrt, sein vorderes *u* einer Kürzung aus *va* verdankt, hat *Ῥεῖα* vielleicht nach erfolgter Synkope auch noch ein Digamma vor *ῥ* eingebüßt. Sonst haben wir ja auch *orysa* zu Reis verunstaltet.

Dem *urvî* parallel geht *mahî*, die große, für Erde, was dann auch wieder im Dual die beiden großen Räume, Erde und Himmel, umfasst. Aus dem Begriffe des Großen und Hohen entwickelt sich aber der des *magni facere*, Hochhaltens und der Verehrung. Daher *mahita* (wie Lat. *augere honore*, und allein: durch Opfer verherrlichen), Lat. *macte virtute tua*, *mactare* zu *magnus*, *μεγαλύνω*. Mit Hülfe dieses Vorgangs gelangt man ferner, meine ich, zu dem Grundsinne des Wortes *brahman*. Von *brh*, *barh* ist nur das Part. *brhant* (eigentlich wohl: wachsend, dann dicht, breit, massenhaft, vgl. *bahu*, groß), im Zend *berezañt* (hoch) vorhanden. Das Caus. von *barh* lautet *brnhayati*, und bedeutet Jemand feist machen; kräftigen, stärken, und zu *brhant* gesellt sich der aus einer kürzeren Form gebildete Superl. *barhisht'ha*, der derbste, breiteste, kräftigste, höchste. Zend *barezista*, der

Höchste. *Bráhman* (mit Umstellung des Vocals) als Neutrum bezeichnet nun nach Weise von *kárman* Handlung, Geschäft; Object einer Handlung, seinerseits allerhand auf Andacht und Götterverehrung, innere wie durch äußere Kundgebungen, Bezügliches, wie im P.W.B. nachzusehen. Und gehört dann auch das zu gewissen Ceremonien bestimmte Barçom oder Zweigbündel *bareçman* n. der Parsen dazu, falls es nicht, wie Sskr. *barhis*, Opferstreu, vielmehr von *barh*, ausraufen, ausgeht. Letzterem entspricht Zend *barezis*, Decke, Matte. *Brahmán* als m., und durch den Accent ein Nom. ag. anzeigend, ist der Brahmane, d. h. ein solcher, welcher vermöge Standes und Amtes die Gottesverehrung ausübt und die dazu nötigen Studien gemacht hat. Jetzt stehen wir aber vor der Frage, wie einerseits *Bráhman* n., das Brahman, die unpersönlich gedachte Gottheit, das Absolute, und dagegen *Brahmán* m. der Brahman, das persönlich gedachte Brahman, im System Schöpfer der Welt und oberster Gott des indischen Pantheons, nach ihrem subjectiven, d. h. rein etymologischen und sprachlichen Sinne auszulegen sind. Ich denke: letzter ist zunächst »der Große« nach dem Umfang seiner Allherschaft, wie *Mahadêva, Mahêçvara;* und das Brahman Ausdruck für die ganze ungeteilte amplitudo des großen Alls. Das ihnen beigegebene Epitheton *prathamaja*, zuerst schaffend, wo nicht zuerst geboren, wie *svayambhû*, durch sich selbst geworden, »causa sui«, zielen auf ein Uranfängliches. S. *Πρωτεύς* früher.

So nun auch sprechen lateinische Dichter von *triplex* oder *triformis mundus*, womit Himmel, Land und Meer gemeint sind, wie *triplex regnum* sich unter Jupiter, Pluto (Unterwelt) und Neptun verteilt. Daher denn auch ein Beiname des Zeus beim Paus. *Τριόφθαλμος*, weil er als Oberster der Trias auf die Dreiwelt sein Auge zu richten hat. Auch Çiva heißt *trilocana*, dreiäugig, s. später. *Τριφύλιος*, vom Zeus, Höck, Kreta 3, 327; ich weiß nicht, ob nach der Ortschaft, oder etwa auf die *φῦλα θεῶν, ἀνθρώπων* und Tiere bezüglich. *Τρίτατος δ' Ἀΐδης* und ein Schwur bei diesem (Per tertia numina juro) ist ein sehr heiliger, weil der Falsch-

schwörende schlimme Vergeltung für seinen Meineid fürchtet, abseiten der Höllenrichter. — Ueber Trilogien in der germanischen Mythologie ist nachzusehen Simrock S. 100, 170, 452. Wir wollen uns daraus nur die Worte an erster Stelle aneignen: »Die Götter der Trias waren ursprünglich Elementargötter, dem Wesen jedes der Dreie liegt eins der Elemente, Luft, Wasser und Feuer zu Grunde und von dieser ihrer elementaren Natur ist erst ihre geistige Bedeutung ausgegangen.« Auch mag es mit *Triglav*, d. i. triceps, der Slawen eine ähnliche Bewantnis haben.

Hiermit in Einklang wissen auch schon die Inder von einer Dreiwelt, worunter sie Himmel, Luftraum und Erde, oder auch Himmel, Erde und Unterwelt verstehen. Der Namen hiefür giebt es nicht wenige: *bhuvanatraya* (der Aufenthalte Dreiheit) oder *tribhuvana*. *Tripatha* n. (die drei Pfade). *Tridhâtu bhûma* (die dreiteilige Welt) P.W.B. unter *dhâtu*. *Triloka* und collectiv *trâilokya*. Begreiflich, dass mehrere Götter als Weltherscher davon einen Beinamen entlehnen, wie *tribhuvaneçvara*, *trilokeça* (das letztere auch für Sonne), *trilokanâtha*, Indra (wörtlich: der Dreiwelt Herr) wie *trilokînâtha*, *tribhuvanapati*, Vischnu. *Tribhuvanaguru* für Çiva, enthält *guru*, eigentlich gravis, ehrwürdig, wie Väter; insbesondere Lehrer. Aber auch für diesen Gott *trailokyakartar*, d. i. triplicis mundi *creator*. *Kartar* nämlich steht als Weltschöpfer nicht nur für Brahman und Vischnu, sondern auch als Epithet von Çiva. Das etymologisch damit verwante *karaṅa*, bedeutet als n. Werk, aber in Compp. machend, bewirkend, z. B. *sanjîvakaraṅî âushadhi*, Aufleben bewirkendes Kraut.

Hiernach halte ich die Frage nicht für unüberlegt, ob etwa *Κρόνος*, selbst Vater der drei Hauptgötter Zeus, Poseidon und Hades (vgl. h. Hom. Merc. 427, *κραίνων* u. s. w., gleichsam nachschaffend), wenn auch mythisch mit *χρόνος* (zu *χορός*, z. B. *ἄστρων*, Tanz der Horen?) zusammenrinnend, dem Wortsinne nach »Schöpfer«, *κράντης*, besage. Zend *zrvânem* (von *zar*, Sskr. *jar*, altern, *γῆρας*) *akaraṇem*, die unendliche Zeit, dagegen hat freilich von einem anderen *karana* m. Seite,

Ende, seinen Ursprung, wie *karana* im Dual, die beiden Enden, d. h. Anfang und Ende (des Himmels). Diesseit der anfanglosen Zeit ließe sich freilich *Κρόνος* zur Not auch als erster »Anfang« denken, ohne dass man jedoch hierfür im Griechischen einen Anhalt hätte. *Trailokyanâtha* aber ist Beiname Râmas als Vischnus, wie desgleichen *-prabhava*, was »Ursprung, Entstehung bedeutend«, im M.Bh. *lokânâm prabhavas-tu sah* im Sinne von »der Welten Schöpfer«, vgl. *πρόφυσις*, Keim, vorkommt.

Wenn aber als Vischnus Hauptwerk die Durchmessung des Luftkreises in drei Schritten betrachtet wird, da begreift sich unschwer, diese Schritte *(pada, vikraman'a)* stellen die drei Dimensionen im Raume vor. Und bedeutet demgemäß auch *vishńupada* 1. Zenith, Scheitelpunkt und 2. Luftraum; Himmel. *Vi-shńu* hat daher unstreitig, als nach jeder Richtung gleichsam auseinander fließende Luft, seinen Namen, und gilt, da alles Organische zu seiner Erhaltung eben dieser notwendig bedarf, in der Götterdreiheit mit Recht für den »Erhalter«. Die Stellung Vischnus zwischen Himmel und Erde giebt sich aber noch anderweit kund. Er ruht auf dem die Erde tragenden Schlangendämon *Çesha* (d. h. Rest, das Uebrige; vermutlich nach Abzug von Himmel und Luftraum), aber sein Reittier ist *Garud'a*, der hellstrahlende Fürst der Vögel und Feind der Schlangen (wohl gerade weil letztere im Gegensatz zu jenen recht eigentlich Tiere der Erde sind). Da haben wir mithin die verticale Richtung von der Erde nach der Lichtregion aufwärts. Es kommt hierzu aber überdem Vischnus Sitz im *âhavanîya*-Feuer, das östliche (also des Sonnenaufgangs wegen vornehmlichste) der drei [!] Feuer des üblichen Opferherdes *(vêdi)*. Und hat demnach auch *vishńukrama*, Vischnu-Schritt, d. i. drei von dem Opferer zu machende Schritte zwischen *vêdi* und *âhavanîya*, einen erklärlichen symbolischen Sinn: Morgen, Mittag, Abend (Länge und Breite).

Darf man nicht mit Recht vermuten, in Nachahmung der wirklichen realen Dreiwelt sei dieser als eine trügerische Scheinwelt, als bloßes *μίμημα*, *tripura*, d. i. Dreiburg, sonst

auch Name einer Stadt (vgl. Τριπυργία Ort in Aegina, Zweibrücken, Fünfkirchen) gegenübergestellt? Im P.W.B. heißt es in dem Artikel darüber: »im Epos drei Burgen (von Gold, Silber und Eisen, im Himmel, im Luftraum und auf der Erde), welche Maya den Asura erbaute und welche Çiva durch Feuer vernichtete.« Diese für die Asuren, d. h. den Göttern feindlich gesinnte Dämonen, und zwar aus sinnig abgestuftem Metall, geschaffene Welt, also hat zu ihrem Erbauer selber einen Asuren, einen vollendeten Werkmeister und Kenner aller Zauberkünste, *Măya.* Ein Name, worin ich gern eine Abart von *mâya* (vgl. auch μῖμος) suchte. Dies bedeutet: Trugbilder schaffend, Gaukler, Taschenspieler, und *mâyâ* f. (List, Trug, Gaukelei; Trugbild, Blendwerk), personificirt als Tochter der Lüge *(Anrta)* und der *Nirṛti* f. (Genie des Todes und der Verwesung). Eine solche Welt verdient den Untergang. Ob aber nicht überhaupt die Welt nach pantheistischer Anschauung der Inder bloß den Anspruch auf Scheinexistenz erheben dürfe, bleibe hier ungefragt. Da Çiva, als Zerstörer der Dreiwelt, selbst als *Tripura* vorkommt, stehen damit auch wohl seine Beinamen *triçîrsha* dreiköpfig, ferner *tridṛç, trilocana,* der Dreiäugige, und, angeblich gleichen Sinnes, noch ein anderer, *tryambaka,* in gedanklichem Zusammenhange. Sonst riete man allenfalls auch etwa auf zwei natürliche Augen mit der Sonne als Hauptauge des Himmels.

Dass *tricakra* (dreiräderig) als Epitheton des Wagens der Açvine eine mythische Bedeutung habe, scheint nach den Angaben bei Zimmer, Altindisches Leben S. VIII. ziemlich gewiss. Welche aber, darüber lässt dieser uns in Ungewissheit, die ich meinerseits nicht zu heben weiß. Gleichgültig hierbei wird freilich nicht die Dreiheit von Rĭbhus, als den Künstlern sein, welche jenen Wagen anfertigten.

Madhyaloka oder *madhyamaloka,* die mittlere (zwischen Himmel und Unterwelt gelegene) Welt, wird von der Erde gesagt, wie vom Luftraum *madhyasthâna,* d. i. der mittlere Raum. Anspruchsvoller aber setzte man im Altertum die Erde in den Mittelpunkt der Welt. So Cicero Tusc. I, 28: globum (also doch Kugel?) terrae eminentem e mari, fixum

in medio mundi universi loco, duabus oris distantibus habitabilem et cultum, quarum altera, quam nos incolimus,

Sub axe posita ad stellas septem (septentrionem u. s. w.), altera australis ignota nobis, quam vocant Graeci *ἀντίχθονα,* ceteras partes incultas u. s. w. Und Rep. V, 15: Deus is, cujus (schön gedacht!) hoc templum est omne, quod conspicis, und: homines qui sunt hac lege generati, qui tuerentur illum globum, quem in hoc templo medium vides, quae terra dicitur, — die übrigens, den Sternen gegenüber, als klein angegeben wird.

Wiederum: den Mittelpunkt der Erde einzunehmen schmeichelte sich, eigensüchtig genug, mehr als eine Oertlichkeit: China (Reich der Mitte), Tibet, Delphi (jenes wie dieses: Nabel der Erde), Jerusalem, in Amerika Kuzko. *Madhyadeça,* Mittelland, aber hieß der Inder seinen Hauptwohnsitz, das Ländergebiet zwischen Himâlaya im Norden und dem Vindhya, welches Gebirge die Indische Halbinsel von Ost nach West durchzieht und den Abschluss der Gangesmulde bildet gegen das Südland Dekhan (eigentlich das zur Rechten). Im Westen wird es begrenzt von *Vinaçana,* Verschwinden, d. h. wohl nicht bloß des Grenzflusses von *Brahmâvarta,* der Sarasvati, im Sande, sondern desgleichen der Sonne bei ihrem Untergange. Im Osten sodann von *Prayâga* als Opferstätte, wo die *Yamunâ* sich mit der *Gangâ* vereinigt. — *Nâbha* (Nabel) ist auch der Name eines Sohnes von *Çruta,* d. i. *Κλύτος,* und Vaters von *Sindhudvîpa* (sich beziehend auf das Indusland), wie *Nâbhigupta* (vom N. geschützt), Beherscher von *Kuçadvîpa. Bhagîratha,* d. h. der mit glücklichem Wagen, vermutlich daher so geheißen, weil er die *Gangâ* auf die Erde herabführte, passte etwa als Vater des *Çruta* in die genealogische Reihe.

Unter *dvîpa* bemerkt das P.W.B.: »nach dem kosmographischen System der Inder besteht die Erde aus 4, 7 oder (vermutlich die 4 mit 9 nach wieder einer anderen Zählung) 13, *dvîpa,* d. h. Inseln, welche wie die Blätter einer Lotusblume um den Berg Meru gelagert sind.« Von den 7 großen Inseln (s. ob.), welche nach ihrer Vorstellung den

Berg der Himmlischen *Svargigiri* (gleichsam den indischen Olymp) umlagern, begreift *Jambudvîpa* Indien in sich, und bezeichnet daher bei den Buddhisten Indien selbst. Der Name rührt aber von einem riesigen, Früchte tragenden Jambu-Baume (Eugenia Jambolana Lam.) her, der auf der Spitze des Meru als Standarte über das ganze Land erhoben ist. *Viçvavrksha,* der Baum des Alls, unter den Beinamen Vischnus. Von einem Götterberg gleichfalls wissen auch cisindische Völker. Delitzsch, Paradies S. 118. Wormstall, Hesperien S. 11, wie desgleichen von Welt- und Lebensbäumen.

Der indische Feldherr der Götter *Skanda,* von *Agni* (Feuer) und der *Gañgâ,* doch wohl der himmlischen, *Nabhonadî,* d. i. Himmelsfluss, erzeugt, wurde von den sechs *Krttikâ,* Plejaden, ernährt, und erhielt davon den patronymischen Beinamen *Kârttikêya.* Das erklärt sich leicht. Dem Mythus liegt der Widerstreit von Feuer und Wasser im Gewitter zum Grunde, und die Plejaden geraten vermutlich deshalb hinein, weil sie Agni zum Regenten haben. Aber auch, dass ihrer sechs sind, Skanda aber sechs Antlitze besitzt, mag mit ein Anlass gewesen sein zu solcher Anknüpfung. *Shad'angin* f. sechsgliederig (vgl. auch *shad'vidham balam*) ist Bezeichnung eines vollständigen Heeres. Dies dann auch meines Erachtens der wahre Grund, warum *Skanda* sechsmundig *shad'ânana, shad'vaktra, shad'mukha* heißt, indem zugleich dadurch die Verheerungen des Krieges (auch Agni, Skandas Vater, ist gefräßig) angedeutet werden sollen. Auch begreift sich, warum Skanda ewig jung bleibt, und deshalb *Çiçu, Kumâra* (Kind, Knabe, Jüngling) zubenannt wird. Der Krieg verlangt manneskräftige Jugend (juventus). Hebe, Schwester des Ares und dem Herakles vermählt. Seltsamer sieht aus, wenn nun wieder *Asht'aka* (achtteilig, achtfach), allein ferner *Navaka* (neunfach), als Beiname *Çiçus* angegeben wird. Und zwar ersteres, »weil dieser sieben Mütter und einen Vater (Skanda; sich selbst?) hatte«! Nur schüchtern wage ich die Vermutung, ob nicht etwa unter den sieben Müttern die sieben Götterwelten, oder die sieben Dwîpas, wo nicht die sieben Indien, verborgen liegen, welche die jugend-

liche Heereskraft zu stellen haben. Oder soll etwa das himmlische Kriegsheer die Doppelung von dem irdischen *caturanga*, d. i. viergliederig, weil es aus Fußvolk, Reiterei, Elephanten und Wagen besteht, vorstellen? In dem, letzterem nachgebildeten Schach sind der Fußsoldaten acht und der Officiere auch acht auf jeder Seite. Bemerkenswerter Weise gilt *Skanda*, d. i. der Ueberfallende, auch als Haupt der Kinder befallenden Krankheitsdämonen. Nicht unpassend: bringt er doch überhaupt vorzeitigen Tod.

Die Annahme einer Vierzahl von Dwîpas richtete sich unstreitig nach der gleichen Zahl der Weltgegenden. Hiernach findet man in Vullers Wörterbuch eine Menge neupersischer Namen für Welt als Substantiva mit *câr* (oder voller noch *cehâr*, d. i. quatuor) vorauf. So *câr bâlish* oder *bâlisht*, wörtlich quatuor pulvinaria; metaph. a. solium, in quo sedent reges et principes (gleichsam als Erdengötter); b. mundus, vermutlich als, sozusagen, Herschertron Gottes. Ueberdem quatuor plagae coeli; allein auch quatuor elementa. Ferner *câr derî*, meines Erachtens zunächst »vierpfortig«, da *dervâs*, großes Tor, auch für porta coeli, unde *met.* coelum gebraucht vorkommt. Desgleichen *câr jihat*, eigentlich quatuor latera, i. e. plagae coeli. *Câr sû* Res quaevis quadrangula s. locus vel forum, in quod a quatuor lateribus *(sû)* viae vergunt, und dann auch für Welt. *Câr* mit dem Multiplicativ-Zeichen *tâ* oder mit *târ*, Faden, Saite, bedeutet ein viersaitiges Instrument, indess nicht minder, durch Uebertragung, die vier Elemente, und *în câr tâ* (dieses viersaitige) die Welt. Außerdem werden die vier Himmelsgegenden auch mit *cehâr arkân*, einer Art vierseitiges Zelt, bezeichnet, was zu der Vorstellung von einem Himmelszelte stimmt. Anders aufgefasst *cehâr dîvâr-i jehân* (eigentlich die vier Mauern der Welt) einmal die vier Elemente, als woraus die Welt besteht, indess auch zweitens, die Welt als Gebäude vorgestellt, die vier Weltgegenden. *Câr dîvâr* nämlich ist domus vel aedificium a quatuor partibus muro circumdatum, allein auch metaph. die Hauptweltgegenden. Daher *câr dîvâr-i nafs*, die vier Wände (das Gemach) der Seele. Unter

letzterer mag aber die Weltseele gemeint sein, wie in *nafs-i kul* (letzteres pagus, vicus; kaum als gibber, curvus, was dann der gewölbte Himmel sein müsste), d. i. anima universi, *met.* a. thronus Dei b. tabula, cui charactere indelebili inscripta sunt rerum fata.

Sollte nicht auch die Zahl der Paradieses-Flüsse *câr jûi* (übertragen auf die vier Elemente) in mythischer Weise den Weltgegenden abgesehen sein, sodass man bei Eden nicht notwendig von vornherein eine bestimmte Oertlichkeit, wie z. B. eine Gegend in Khorasan so hieß (doch s. Delitzsch, Wo das Paradies lag?), vor Augen gehabt hätte? *Caman* ist Garten, auch locus viridis et amoenus, pratum. Da außerdem jedoch area horti et via utrinque arboribus septa et pulvini vel areolae hortenses, bleibt zweifelhaft, soll *cehâr caman* im Sinne von mundus als »aus vier Beeten« oder »aus vier Gärten« bestehend vorstellen. Zu Gunsten des letzteren spräche nicht nur, dass *câr* (oder *cehâr*) *bâgh*, die vier Gärten, als Name von zwei berühmten Gärten, sondern auch *bâgh* (Garten, Lustgarten), sei es allein oder mit besonderen Epitheten, auf die Welt übertragen vorkommt. Im Zend-Avesta sind der Paradiese drei, und mit *Garonemâna* vier, wie desgleichen drei Höllen verzeichnet. Spiegel, Z.A. III, S. LXXIV.

Ohne Zweifel machen sich nun auch bei den Indern die Richtungsverhältnisse des Raumes*) mehrfach geltend, indem sie unter Hinblick danach ihren Göttern in zwar unschöner, allein symbolisch ausdrucksvoller Darstellung eine bestimmte Mehrgliederigkeit liehen. So ist (vgl. *abhi-*

*) Gael. *na ceithir àirdean* The four cardinal points of the compass. *A'ird* (von *ard*, arduus) 1. A height, 2. A quarter of the heavens. South *deas*, zur Rechten, wie S. Dekhan, *dakshin'a*. North *tuath*. Etwa als *tuath* für gens rustica vel agrestis. Vielleicht, weil man sich den Norden (Skandinavien, Island, oder wohl gar Grönland) von allophylen und den Kelten verächtlichen Völkern bewohnt vorstellte? Armor. *tuda* (gens) wie got. *thiuda*, *ἔθνος*, wonach wir Deutsche uns »Volksgenossen« heißen und als solche fühlen, müsste dann im Munde der Kelten einen Beischmack erhalten haben, wie got. *thiuda* im Pl. Heiden, *ἐθνικοί*, gentes, bezeichnet.

mukham, nach der Richtung von, zu — hin) *caturmukha,* vierantlitzig, Beiwort oder Beiname nicht nur von Brahman, sondern auch von Vischnu und Çiva, in deren Dreigestalt *(trimûrti)* man auch mit an die Dreiteilung der Zeit gedacht haben könnte, dafern jene etwa nur als Spaltung Einer Gottheit in drei gemeint wäre, vermöge deren Aemter als Schöpfer, Erhalter und Zerstörer der Welt. Auch wurde *caturbâhu,* vierarmig (vgl. *τετράπηχυς,* was jedoch: vier Ellen lang), von Vischnu und Çiva gesagt; das gleichbedeutende *caturbhuja* aber von Vischnu oder Krischna. Inzwischen ferner von einem *Dânava,* — Name einer Classe von Wesen dämonischer Art, wo damit vielleicht nur verdoppelte Stärke angezeigt werden soll, wie bei dem gewaltigen Hekatoncheiren Briareus und, als Meerriese, *Αἰγαίων.* Unstreitig nach dem *Αἰγαῖος πόντος*, da *κύδεϊ (ἀεί) γαίων* bei Hesiod natürlich bloß eiteles etymologisches Spiel ist, Welcker Götterl. I, 288, wie desgleichen *γαιήοχος* nicht gaudens *οἰχήμασι* sein kann. Vgl. *πυλάοχος*. — »Odins windschnelles Ross, von zwei Winden erzeugt,« meint Simrock S. 60, »eine ansprechende Dichtung, auch wenn man bei seinen acht Füßen nicht an die Hauptwinde der Windrose denkt, und die Verdoppelung nur für eine Steigerung der Schnelligkeit nimmt.« — Um die, auch schon durch den Namen seiner Mutter Alkmene angezeigte Stärke des Herakles in noch mehr erhöhtem Lichte zu zeigen, wurde die Dauer der Nacht, worin er gezeugt wurde, von Zeus dreifach verlängert. *Herculea ternox* Stat. Theb. 12, 301.

Die übrigen Vierarmigen möchte man mit einem Wegweiser vergleichen, der, mit seinen vier Armen nach den Weltgegenden hin gerichtet, an einem Quadrivium stände. Außer *caturvyûha* ist übrigens auch *navavyûha,* worin vorn die Neun enthalten, Beiname Vischnus. *Vyûha* bedeutet u. a. Verteilung, auch ein Heer in Schlachtordnung, dem bei den Indern als seinem Vorbilde gleichnamig das Schachspiel *caturanga,* viergliederig, heißt. Demgemäß haben wir auch vermutlich in *caturvyûha* eine Vierteilung der Erde zu suchen. — Sodann sind die Zahlen drei und vier kaum gleichgültig

in dem Mythus, wonach die drei Ribhus (für jede der drei Welten einer?) es u. a. verstehen, aus der einen Schale (die ganze Welt?) des Tvaschtar — des eigentlichen Götterkünstlers, der darum auch ihr Nebenbuhler ist, — vier Schalen (nach den Windrichtungen geteilt?) zu machen. P.W.B. I, 1059. Vgl. Benfey KZ. VIII, S. 191 fg.

Was fangen wir aber mit der Neunzahl in der zweiten der obigen Verbindungen an? Schon Humboldt Kawispr. I, S. 36 macht auf die häufige Verwendung von Wörtern, die Oeffnungen, Durchgänge, Tore bezeichnen, für die Neun bei Indern und Javanen aufmerksam, und leitet mit Recht den Ursprung dieses Gebrauches von den neun Oeffnungen des menschlichen Leibes her. Das P.W.B. unter *randhra* giebt deren zehn an: je zwei an Nase, Augen und Ohren, dann Harnröhre, After und Mund. Hierzu noch eine vermeintlich zehnte am Schädel (*brahmarandhra*). Mithin allem Vermuten nach die Naht. Jedoch wird der Leib (*purî*) als *navamukhî*, d. i. neunmundig, angegeben. Desgleichen steht *navadvâra* n., neuntorig, für Leib; ja wird *dêvânâm* (der Götter) *pûh* mit dem gleichen Epitheton erwähnt. *Pur*, Leib, Körper, belehrt uns das PWB., ist eigentlich als Burg des Puruscha gedacht, und, da *devapur, devapura*, d. i. »Götterstadt«, Indras Residenz ist, geht man kaum fehl, in jenem neuntorigen Götterleibe eine, dem menschlichen Körper abgeborgte, aber gleichwie zum Allkörper hinauf potenzirte Welt zu erblicken, welche ihrerseits der Weltseele zum Leibe dient. Ist doch *purusha* (nicht etwa gar aus *pur* mit *vas* wohnen, im Gegensatz zu dem im Freien lebenden Getier?), ursprünglich Mann, Mensch; Person, gleichfalls vom Persönlichen und Beseelenden im Menschen zu der höchsten Persönlichkeit, der Weltseele, gesteigert in Brauch. Vgl. auch *mahâpurusha*, der große Geist, Beiname Vischnus. Wir brauchen uns dann auch nicht weiter zu wundern, dass man die neun Oeffnungen des Menschenleibes auch in die Copie hineindichtete. Weiter haben wir *navakham puram* für neun. *Kha* Höhle, ist Oeffnung am menschlichen Leibe, steht aber gleichfalls für: leerer Luftraum, Aether.

Zu weiterer Aufhellung und Bestätigung werden, hoffe ich, noch einige weitere Angaben willkommen sein. Dergleichen aus Vullers Nps. W.B. II, 1375 unter *nuh* (novem). Daselbst finden sich mit der Bezeichnung *nuh gewher,* neun Juwelen, die neun kostbaren Edelsteine aufgezählt; wie im Sskr. eben so viele, Perlen und Korallen einbegriffen, als *navaratha* gerechnet werden. Sonst steht *nuh* aber auch metaphorisch: a. *nuh bâm* (das zweite Wort: Dach eines Hauses), novem sphaerae coelestes. Ich weiß nicht, ob s. v. a. Wohnungen der neun Väter, d. h. der sieben Planeten, mit Kopf und Schwanz. b. novem foramina corporis humani, sc. aurium, oculorum, narium, oris, penis et podicis. Man vergleiche hiermit noch als Sskr. Beinamen Çivas *trilokâtman,* was, dafern nicht als besitzliches Adj. »die Dreiwelt zur Seele (eigentlich Atem, s. Grimm Wb.) habend«, geradezu »Dreiwelt-Seele« besagen würde. Wobei zu berücksichtigen: *paramâtman,* das höchste Lebensprincip, findet sich synonym mit *purusha.* Als einziger Urgeist erscheint *ekapurusha,* was freilich, als vielleicht pantheistisch genommen, nicht gerade für eigentlichen Monotheismus *(ekânta, ekâyana)* zeugt. Bei Tertullian permeator universitatis spiritus. Und ferner im sogenannten Puruscha-Liede RV. 10, 90 (Grassm. Uebers. II, S. 486) wird *purusha* als »Urindividuum« geschildert, aus welchem der Makrokosmos sich entwickelt. Was diesem, allerdings erst späteren Liede zufolge, aus den Gliedmaßen (nicht bloß: Oeffnungen) des Urmenschen hervorgeht, überschreitet freilich um nicht weniges die Neunzahl. Sein Mund ward zum Brahmanen (in naturgemäßer Weise als Lehrstande), seine Arme zum *Râjanya* (ebenso erklärlich als fürstlichen und ritterlichen Wehrstande), während die *Vaiçya* (als Nährstand, die Ackerbauer) mit dem Ursprunge aus dessen Schenkel, und die *Çûdra* (d. i. Handwerker) gar nur mit dem aus den Füßen sich begnügen mussten. Dagegen »aus seinem Geiste entsprang der Mond.« Etwa bloß der etymologischen Verwantschaft von *mâs,* Mond, als Zeitmesser, und *mâti* 1. Maß, 2. richtige Erkenntnis, *Μῆτις,* zu Liebe, der, weil dem gesammelten Nachdenken und dem Umgehen

der Geister die Nacht gewidmet? Nicht unmöglich aber vielleicht: weil der Mond Licht bringt in das Dunkel, wie der denkende Geist ja auch. Oder warum anders doch wäre der auch im Finstern scharfblickende Vogel Gefährte von der Göttin der Weisheit, der *γλαυκῶπις* Athene? Ferner: »aus seinem Auge, was selbstverständlich, die Sonne, und aus seinem Munde Indra und Agni (letzteres, weil das Feuer alles verzehrt) und aus seinem Atem der Wind.« Aus seinem Nabel ward die Luft (als mittlere Region; *Nâbha, Nâbhya* Beiname Çivas, wohl s. v. a. Mittelpunkt), aus seinem Kopfe entstand (als Oberes) der Himmel, aus seinen Füßen (als Unteres, *χαμαί*, humilis) die Erde, aus seinem Ohr die Weltgegenden; so entstanden die Welten«. Entstehen der letzteren aus *asht'akarn'a*, achtohrig, als Beiname Brahmans, der ja auch vier Gesichter hat. *Karn'a*, Ohr, zu *kart*, spalten, einmal als von jeder Richtung her den Schall (was mit dem Auge und Lichte ohne Umdrehung sich nicht so verhält) aufnehmendes Organ, und weil das Wort auch den Sinn von Steuerruder hat (vgl. *ἄμφωτις*), lässt unter obiger Achtzahl, als für die Schifffahrt so wichtig, die Hauptrichtungen des Compasses, zu den vieren die dazwischen liegenden vier hinzugerechnet, nicht verkennen. Deshalb ja auch in Athen der achtseitige Turm, auf dessen jeder Seite in fliegender Gestalt einer der acht Hauptwinde dargestellt ist, die nach den Himmelsgegenden, aus denen sie wehen, gerichtet sind. Jacobi S. 884. Aus gleichem Grunde heißt *Dikkarin* ein mythischer, in einer der vier oder acht Himmelsgegenden stehender Elephant, der die Erde tragen hilft. Von *diç*, Himmelsgegend (aus *diç*, zeigen, wie regio eigentlich Richtung), was seinerseits auch für die Zahl zehn steht, indem zu jenen acht Richtungen noch das Oben und Unten kommt. Fünf Gegenden bringt man heraus durch Hinzunahme der *dhruvâ dik* (feste Gegend) als Fußpunktes zu den vieren, woher wohl die fünf Bäume in Indras Himmel s. P.W.B. *mandâra*. Aber sechs, wenn man den vorigen noch die Höhe *(ûrdhvâ)*, den Zenith *(udîcî)* zugesellt. Man lässt indess sogar deren sieben zu, was durch Mitzählen der zwischen

Zenith und Erdoberfläche liegenden, daher »halbwegig«, *vy-adhvâ*, genannten Luftregion ermöglicht wird. Uebrigens bezeichnet *Vâyu* Wind, auch Gott des Windes, im Pl. die Maruts, und zwar deren 49, welche Zahl, vermute ich, als 7 × 7 einen besonderen Grund hat. S. auch Vullers unter *heft* (septem) Nr. f. quadraginta novem.

Um auf die Neunzahl wieder zurückzukommen. Nicht ganz klar ist, was für eine Bewantnis es mit der lernäischen Schlange und ihren neun Häuptern habe, wovon acht sterblich, das mittelste aber unsterblich war. Obgleich deren Bekämpfung auf der Erde spielt, ist doch wohl der im Luftraume sich ereignende Kampf der Sonne in der Rolle des Sonnenheros Herakles und seines nach einem »Pfeileheer« (Sonnenstrahlen) Iolaos geheißenen Gefährten mit dem gewitterschwangeren Himmel gemeint. Hydra als Wasserschlange stellt das Ungetüm von Regenwolken vor, deren Häupter stets sich erneuend, nach acht Windrichtungen mit Blitzen züngeln, während nur ein fester Punkt, die Erde inmitten der Welt bleibt. Die zwei Teile, in welche Herakles ihren Rumpf zerlegt, sind aber wohl Luftraum und Firmament. »Die Sieben- und Neunzahl haben eine besondere Bedeutung,« sagt Schiefner, Heldensagen der Minussinschen Tataren S. XXX. Z. B. S. XII: »Ueber der Erde oder dem Sonnenlande wohnen in dem Himmel die sieben oder nach anderen neun *Kudais* in einer Jurte. Vor der Jurte steht ein goldener Pfosten, an den die Rosse angebunden werden. In der Jurte sitzen die sieben Kudais hinter dem Vorhang und haben ein großes Buch vor sich, in welchem die Geborenen und Verstorbenen verzeichnet und auch die Geschicke der Menschen zu lesen sind.« Und S. XX: »Als eigentliche Herren der Unterwelt treten die neun *Irle Chane* auf« u. s. w. Die Neun genießt, abgesehen von ihrer eigentümlichen Auffassung bei den Indern, auch sonst den Ruf einer gewissen Heiligkeit. Dies vermutlich als Verdreifachung der Drei, an welche sich mehr als ein Aberglaube anlegt. Daher bei Simrock § 20, S. 43 neun Welten; drei und neun Himmel S. 50, 255. Zufolge S. 548 stehen neunerlei Heilmittel (noch

jetzt Neunkraftkraut dgl.) neunerlei Krankheiten gegenüber. »Jene neun Heilmittel aber zeigen den Zusammenhang mit dem Opfer: wir sahen zu Ubsola jedes neunte Jahr neun Häupter jeder Tiergattung, zu Lethra gar 99 Menschen und Pferde u. s. w. darbringen.« Also ein nicht ganz volles Hundert, wie im Zend-Avesta bei Spiegel III, S. LXIX der Körper *Kereçâçpa* von der nicht minder seltsamen Zahl, nämlich 99,999 Fravaschis bewacht wird. Dahin gehört auch eine etwaige Woche von neun Tagen wie die römischen Nundinä.

Hieraus erklärt sich S. 85: »Von Draupnirs Ringe tropften (daher der Name) jede neunte Nacht acht gleiche Goldringe.« Man rechnete im Norden nach Nächten und Wintern; es ist daher wohl in den Goldringen das Erscheinen der goldigen Sonne nach Aufhören der Nacht zu suchen. Zufolge S. 271 sodann stünde das Kegelspiel (vgl. auch Schwartz Urspr. S. 5) in Bezug mit dem Sturze der heidnischen Götter durch das Christentum, »da die Neunzahl der Götter nach § 58 den neun Tagen der alten Woche entsprechend in Deutschland schwerlich überall zur Zwölfzahl stieg.« Es weiß nämlich z. B. S. 215 von zwölf Männern (der Asenzahl), welche unter dem badischen Schloss Hochberg mit goldenen Kegeln und Kugeln spielen; eine Andeutung von Donner und Blitz. Viele einschlägige Notizen sind gesammelt in dem Aufsatze »Zur Geschichte des Kegelspiels« in der 2. Beil. zur Hall. Zeit. (G. Schwetschke) Nr. 231, 4. October 1881. Das Kegelspiel, von echt germanischem Ursprung, sei durch die dabei geltende Neunzahl*) gewissermaßen als ein symbolisch-religiöser Brauch gekennzeichnet. Die Neun war dem *Frô* heilig, außerdem entsprach die Zahl der Kegel den neun Welten und den neun Zeitaltern. »Die

*) Vom Standpunkte des die Mitte einnehmenden Kegels, des sogenannten Königs, diesen als Beschauer von der Musenzahl in Abzug gebracht, böte sich in der übrig bleibenden Achtzahl auch etwa ein Bild der acht Windrichtungen, und, die Mitte mit eingerechnet, in der Kegelsumme gewissermaßen ein solches der gesammten Welt dar. Jedoch will ich nicht behaupten, es sei von unseren Vorfahren auch dieser Sinn in der Zahl und Stellung der Kegel gefunden.

Götter selbst,« heißt es weiter, »erlustigten sich gern am Kegelschieben, insbesondere Donar, der diese Passion, als er infolge der Ausbreitung des Christentums zur Abdicirung gezwungen war, auf den heiligen Petrus vererbte, der, einer pfälzischen Sage zufolge, noch heute im Himmel Kegel schiebt, wenn es donnert. Durch seinen Bock und seine Hacke, sowie durch sein Spiel mit feurigen Kugeln, welche er nach den vor ihm aufgerichteten Kegeln unter Donnergepolter schleudert, scheint sich gleichfalls der Donnergott (Thor, Thunar u. s. w.) in der von Pröhle mitgeteilten Sage vom Schweinehirten zu Drübeck zu verraten. — Der Ziegenbocksreiter erschien auf einer Kegelbahn; und unter dem Schall der Musik sah ihn der Schweinehirt nun mit mehreren anderen Geistern Kegel schieben. Die Kegel waren glühend und die Kugeln auch (natürlich, weil Blitz), und nach einem furchtbaren Krach war zuletzt alles verschwunden. Es blieben aber Kegel und Kugel, die sich nunmehr als eitel Gold darstellten, für den armen Hirten zurück.« Eine naturwahre Beschreibung des Gewitters, in welcher der Vorgang, trotz mythischer Ausschmückung, deutlich genug hervortritt. In dem Bock erkenne ich die heftigen Zusammenstöße, eine wahre arietatio, von Wind und Wetter, vgl. den mythischen *Κριός*. Ferner Schwartz, Urspr. S. 219 *αἴξ*, *αἰγίς*, wie auch das Ziege *Χίμαιρα* genannte, feuerschnaubende Ungetüm mit drei Leibern (s. oben Geryones), vorn Löwe (brüllender Donner), hinten Drache (sich schlängelnder Blitz) und Geiß (etwa der Regen als nährende Milch; vgl. auch das Horn der Amalthea) in mythischer Weise ein Bild des Gewitters sein möchte. Der Schweinehirt aber zielt meines Erachtens auf Wolken, die hier, wie in Indien mit Nahrung spendenden Kühen, Kuhn, Herabk. S. 213, mit einer schmutzliebenden Sauherde verglichen werden. Das zurückbleibende Gold lässt sich auf die Wiederkehr der *aurea lumina coeli* nach dem Gewitter deuten, vielleicht jedoch nicht ohne Grund auch auf den reichen Frucht-Segen, welchen dieses für den seiner gar bedürftigen Menschen zurücklässt. S. *rudrôdana*, Rudras (der Winde) Tränen, d. i. Gold.

Auch der goldene Regen, in welchen verwandelt Zeus durch das Dach in das Gemach der Danae eindringt, enthält kaum einen anderen Sinn als den von Erzeugung goldener Saat durch das wohltätige Nass des Himmels und seinen Erguss in den Schoß der Erde. Letztere, auch durch das Fass der Danaïden, welche das bisher wasserarme Argos zu einem ἔνυδρον machten, wie unserenfalls durch das Gefängnis der Danae, sinnvoll dargestellt, bezeichnet als Δα-νάη vermöge Herkunft aus διανάω s. v. a. durchfließend, »durchlassend, vgl. ἀείναος Νηρεύς von νηρός, ναρός (ngr. νερόν, Wasser) — das Regenwasser«. Eurydike (die weithin herschende, d. h. wohl Erde und Himmel, so weit der Blick reicht) gebar dem Akrisios die Danae. Die Genealogie ihres Vaters aber weist deutlich, wie mir scheinen will, auf Wettererscheinungen hin. Ἀκρίσιος selbst möchte man vermöge seines Namens der Unentschiedenheit anklagen, sei es nun des Wetters, oder auch zwischen Nacht und Tag. Er ist aber Sohn des Ἄβας, d. h. des Unzugänglichen, was mich an unersteigliche Donnersberge (mons Jovis) erinnert, an deren Gipfeln sich Gewitter zusammenzubrauen pflegen, und der Ὠκάλεια, die eilig (vgl. ὠκαλέος) vom Winde fortgetriebene Wolke; dann Enkel des Lynkeus, Urenkel des Danaos, Zwillingsbruder des auch in die Bellerophon-Sage verflochtenen Προῖτος, womit sich immerhin dessen appellativer Sinn »schmutzig« recht wohl vertrüge. Der Δαναός, sonst ja auch mit den Danaern in Verbindung gebracht, ist wohl nur um der fünfzig Δαναΐδες willen, welcher Name übrigens mit nichten, so wenig als Ναΐδες, Ναϊάδες, Patronymikum zu sein braucht, zu deren Stammvater gemacht. Im Λυγκεύς aber, Sohn des Aegyptus und der Ἀργυφία (d. i. hell glänzend, ἀργύφος), glaube ich, ist nicht zu verkennen der bei hellem Sonnenschein oder beim Aufleuchten des Blitzes luchsartig scharfe und weithin reichende Blick des Himmels. Er und sein Bruder Proteus, der als Meergreis und durch seine vielerlei Wandlungen unstreitig das Wasserreich vertritt, empfangen vom Danaos, mit alleiniger Bevorzugung vor den Brüdern, ohne Los dessen Töchter zu Gemahlinnen. Jener

Hypermnestra, dieser Gorgophone, also Gorgotöterin. Dann wieder aber wird Lynkeus allein von seiner Gattin verschont; und zwar, weil sie ihn ernstlich liebt, und »um ihn (*ὑπέρ τινος*, wohl eher als: in der Höhe) werbend«, was der Name zu besagen scheint, eine Sehnsucht in sich fühlt nach Wiederkehr eines hellen, unbewölkten Himmels. Aegyptus und sein Land stellt gewissermaßen die heiße Zone vor, welche nach Regen dürstet, ohne solchen häufig zu empfangen. Im Danaos hingegen haben wir einen Vertreter von Hellas vor uns, das zum Oeftern gleichsam eine Vermählung feiert mit den Söhnen des (nördlichen) Aegyptus; als willkommenen Regen bringenden Südwinden, wie *Νότος*, *Λίψ*, Africus, wo nicht gar des Typhon (Taifun).

Unserer wartet jetzt die Dreiunddreißig, auch eine eigentümliche und vielleicht nicht ohne Einfluss der drei (drei Dekaden und drei Einheiten) gewählte Zahl. Den indischen *Prajâpati* (der Geschöpfe, *progeniei*, Herr) behandeln nach den Belegen des P.W.B., trotz hoher Prädikate, welche diesem obersten Gotte der älteren Theologie, an deren Stelle die Philosophie Brahman setzt, beigelegt werden, zahlreiche Legenden durchaus polytheistisch. Und zwar werden dreiunddreißig Götter, als Söhne der *Aditi*, Unendlichkeit, angenommen, wozu als der vierunddreißigste *Prajâpati* kommt, er der vierte über den drei Welten. Ich fände in den dreiunddreißig Göttern gern ein Gegenbild von den durchschnittlich dreißig Tagen des Monats sammt der Haupttrias als Ueberschuss. *Pisht'apa* (Var. vorn mit *v*, oberster Teil, Höhe), Welt, ist seinem Ursprunge nach unklar. Daher aber stammt *tripisht'apa*, Dreiwelt = *tridiva* n. (von *div*, Himmel), Wohnort der dreiunddreißig Götter, Indras Himmel. Auch *tridaçâvâsa*, der Götter Wohnort, Himmel. *Tridaça* (3 × 10) M. Pl. die drei mal zehn, nämlich ist vereinfachte Bezeichnung für die drei mal eilf Götter; die zwölf *Âditya*, die acht *Vasu*, weshalb auch Bezeichnung der Zahl acht, die elf *Rudra* (auch Bezeichnung der elf) und die beiden *Açvin*. Unter *vasu* (gut; Götter) wird, außer acht, auch 333 für deren Zahl angegeben. *Rudra* im Pl. bezeichnet eine besondere

Schar von Winden, oder die Marut, Söhne Rudras. In bestimmten Zahlen gedacht elf, oder — diese verdreifacht — dreiunddreißig Götter. Das P.W.B. verwirft Herleitung aus *rud,* heulen, weinen, was doch für heulende und regenbringende Winde sich nicht übel schickte. Allein selbst für *Rôdasi,* entweder, wie *Rudrân'i,* Gattin Rudras, oder auch der Marut, Blitz. Warum sollte nicht der Dual *Rodasî,* die obere und untere Welt, Himmel und Erde, obere und untere Lufterschütterung — durch Donner und Winde — anzeigen können?

Es wäre nun von hohem Interesse, wenn man die im Yaçna I, 33, III, 47, *thryaçca thriçâçca,* d. i. dreiunddreißig nächsten am *Hâvani* mit Burnouf für die der Indischen gleiche Anzahl altpersischer Gottheiten halten dürfte. Indess sprechen dagegen die von Spiegel Z.-Av. II, S. 40 aufgeworfenen Bedenken. Wenn aber auch nun dreiunddreißig von Anquetil namhaft gemachte S a c h e n gemeint sind, so bliebe selbst dann Zusammentreffen in einer so ungewöhnlichen Zahl bei den beiden Nachbarvölkern beachtenswert. Uebrigens wird Vd. 14, 36. 37 unter den zusammen zwölf Gerätschaften des Krieges, 5) eines Bogenschaftes nebst einem Stachel (?) und dreißig eisernen Spitzen, sowie 6) einer Armschleuder mit dreißig Schleudersteinen gedacht. Inzwischen, man übersehe nicht: wenn auch erst das Khorda-Avesta Spiegel III, 4, weiß dies von dreiunddreißig *Amesha çpeñta.* Hierzu kommt: *hâvani* (s. Justi; Spiegel III, S. XLI. Haug, Zdphil. S. 22, 26) ist der Name eines *Gâh* oder Tagesabschnittes von Sonnenaufgang bis Mittag, dessen Beschützer Mithra. Mit den *Amesha çpenta,* d. i. den unsterblichen Heiligen und sieben obersten Genien (s. Justi) hat man die indischen Adityas verglichen. Wie letztere aber in ihrer Zwölfzahl Vertreter der gleichen Zahl von Monaten zu sein scheinen, könnte man sich versucht fühlen, in der Hebdomas der Amescha auf die siebentägige Woche einen Bezug zu finden. Jedoch war der Monat bei den Parsen nicht eigentlich nach Wochen abgeteilt. Spiegel II, S. XCIX. Wie nun aber noch heute unsere Wochentage zum größten Teil nach heidnischen

Göttern benannt sind, und viele Kalendertage Heiligen gewidmet: so auch tragen bei den Parsen (s. a. a. O.) Monatstage und die Monate selbst von Genien ihren Namen. Hierzu kommt dann weiter zufolge S. LXXXI, als zu den im Khorda-Avesta enthaltenen liturgischen Stücken gehörend, das *Sî-rôsah,* d. i. dreißigtägige. Siehe Uebers. III, 198. Man celebrirt diese Liturgie sammt dem Yaçna wegen eines Toten am dreißigsten Tage nach seinem Tode und auch am dreißigsten Tage des sechsten Monates. — Die Vorstellung bei Herodot sowie der Römer von dem durchschnittlichen Menschenalter zu 33 1/3 Jahr als Drittel vom Jahrhundert, *γενεά, seculum* (vgl. z. B. *triseclisenex Nestor*) gerechnet, dürfen wir füglich nicht heranziehen. Es fragt sich ja gar sehr, ob man in Asien von einer solchen Rechnung wusste. — Noch möchte aber eine andere indische Götterordnung beachtenswert sein, entweder *Âbhâsura* oder *Âbhâsvara* mit Namen, deren jene aus sechzig, diese aus vierundsechzig Göttern bestehen soll, was wie eine Art Verdoppelung der dreiunddreißig aussieht.

Der Mythus vom Argus und Io ist durchsichtig genug. Jener als Hundertäugiger, *centoculus,* und Allschauer, *πανόπτης,* stellt den gestirnten Nachthimmel vor, welcher die Mondkuh (*cornua lunae*; *bicornis* Hor. Carm. sec. 35, vgl. Simrock S. 231) zu hüten hat. Weist doch auch ferner sein Name *Ἄργος* aus *ἀργός*, weiß, albus; auch glänzend, schimmernd, unabweisbar auf Lichterscheinungen hin. Vgl. Skr. *arjuna,* weißlich, licht, die Farbe des Tageslichts; silbern, *argenteus;* aber auch ein Name Indras. Und ist dann ferner wohl des Namens Klang Grund für Anknüpfung an die gleichgenannte Oertlichkeit *Ἄργος*. Io nämlich wird unstreitig deshalb zur Tochter des Inachos, ersten Königs von Argos, gemacht, weshalb sie auch als *Inachis, Inachia juvenca;* ja selbst *Inachia bos* (als mit der Io identificirte Isis) erscheint. Dass Zeus, als Himmelskönig, mit Io, als Mondgöttin, welche von ihm *Κερόεσσα,* also die Gehörnte, zur Tochter hat, buhlt und seine unter ihm stehende, weil nur den Luftkreis beherschende Gemahlin das übel nimmt, und ihren Zorn (*Inachia ira,* Petron. Sat. 139) an dem Gegenstande seiner

Liebe auslässt, ist ja nach anthropomorpher Ansicht ganz in der Ordnung.

Aehnlich kommt heraus, wenn *Ἰξίων* seinen Frevel, der Juno nachzustellen, an deren Statt er jedoch nur eine Wolke zu umarmen bekommt, schwer büßen muss. Sein einem Abstr. = skr. *sikti*, das Gießen, Ausgießen, Et.W.B. Nr. 1069, entsprungener Name verrät ihn unverkennbar als einen zweiten *Ἰκμαῖος*, Wolkendämon. Auch ist skr. *secaka*, Wolke, eigentlich ausgießend. Ich vermag daher nicht die von anderer Seite aufgestellte Erklärung (Krek, Slaw. Litt.-Gesch. I, 204) als »Radmann, d. i. Sonnengott«, mir anzueignen. Das zu diesem Ende geschmiedete **akshîvan* (von *aksha*), Achse, widerstrebte überdies dem vorderen *ι* in *Ἰξίων*, welches gewiss nicht, wie in *ἴσθι*, durch Assimilation Entschuldigung fände. Wohl aber mag das Rad des Ixion auf die Himmelsachse, *ἄξων*, Bezug haben, um welche man sich das Himmelsgewölbe drehend dachte. Und *Πειρίθοος*, falls nicht sowohl »der überaus schnelle«, was Hippodameia, Name seiner Gemahlin, anzeigen könnte, als vielmehr »der Herumlaufende«, ginge ganz wohl auf den *circumactus coeli*. Sen. Qu. Nat. 7, 2. Er war ein Sohn des Ixion, oder des Zeus und der Dia. Diese zwei letzten Namen gehen ja aber beide von skr. *div*, Himmel, aus. Vielleicht selbst hat die Zauberin *Κίρκη*, die Tochter des Helios und der Perse, von irgendwelchem *κίρκος*, *circulus*, den Namen. Vgl. auch bei Diod. S. I, 7: *ἀφ' ἧς αἰτίας* (der leichten Feuernatur) *τὸν μὲν ἥλιον καὶ τὸ λοιπὸν πλῆθος τῶν ἄστρων ἐναπολη φθῆναι τῇ πάσῃ δίνῃ.*

Sodann, weil der Mond ja oft, seines Nichterscheinens halber, für verreist gelten könnte, fällt hierdurch auf die Wanderungen der Io ein Lichtstreif. Den Namen *Ἰώ* anlangend, mag der Grieche dabei unter Hinblick nach *ἰέναι* wirklich an eine Wandelnde (permeans coelum?) gedacht haben. Nur nicht, wie G. Hermann, der überhaupt in Deutung mythischer Namen sich nicht allzu glücklich erweist, wollte, s. Schelling, Einl. in die Phil. d. Myth. S. 50, als: »fortfließendes Gewässer«. Die angebliche Wanderung der Io aber (s. oben eine ähnliche der Antiope) nach Aegypten

und deren Verheiratung mit Osiris und nachmalige Gleichstellung mit der Isis dürfte, wie ja auch *Δαναός*, Gründer von Argos (s. bereits weiter zurück) und *Αἰγυπτός* als Söhne des *Βῆλος* und Enkel Poseidons die drei am Meere angesessenen Völker, Griechen, Aegypter und Babylonier in eine genealogische Verbindung bringen, wo nicht auf einem ursprünglich ägyptischen Mythus beruhen, dann doch wenigstens angeknüpft sein an den ägyptischen Namen des Mondes. Dieser lautet nämlich im Koptischen *ioh, oih*, Sah. *ooh, oou* (freilich mit männlichem Art. *pi*, also wie der *Lunus* von Carrae) Champ. Gramm. Eg. p. 75. Parthey, Voc. Copt. p. 385, luna. Humb. Versch. S. 459. Nicht genug damit: noch weitere Umstände von Gewicht erheben die Vermutung so gut wie zur Gewissheit. Wie doch, wenn Plut. de I. et Os. c. 10, p. 354 *Ὄσιρις* für gleichbedeutend mit *πολυόφθαλμος* erklärt! Das gäbe ja der Sache nach eine bloße Abart vom Argus. Ja beim Diod. S. 1, c. 11 liest man: *τόν τε ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, ὧν τὸν μὲν Ὄσιριν, τὴν δὲ Ἶσιν ὀνομάσαι*, mit der weiteren Angabe, Osiris würde auf hellenisch *πολυόφθαλμος* zu übersetzen sein, . . . *τὴν δὲ Ἶσιν μεθερμηνευομένην εἶναι παλαιάν, τιθεμένης τῆς προσηγορίας ἀπὸ τῆς ἀϊδίου καὶ παλαιᾶς γενέσεως*. Sah. *as*, Baschm. *es* (antiquus, vetus) klingen wenigstens an, und darf an *βεκκεσέληνος* (vgl. auch *προσέληνος*) erinnert werden, das allerdings mit *βέκος* in dem von Herod. 2, 2 erzählten Experimente seinen Grund hat. Die Araukanen in Südamerika nennen den Mond *kujen* und alt *kuje;* auf gleiche Weise die Samojeden *ira, ire,* d. i. der Alte, und bei den Ostiaken von Lumpokolsk heißt derselbe *iki,* d. i. Greis. Junius Faber, Synglosse S. 87. S. auch Vater, Proben S. 120, 130. In Castréns, von Schiefner herausg. Samoj. Wörterverz. S. 103, 107 und unter Greis, Mond finden sich zwar nicht völlig gleiche, aber wenig abweichende Ausdrücke, z. B. *ära, irá* Greis, *äräl, irál* alt, aber hinten mit *é* für Mond *äré, iré.*

Was nun aber den sinnigen Gebrauch von Auge für Gestirne anbetrifft: sind wir damit nicht in Verlegenheit. Nicht des Augensternes zu gedenken, lieben es die Dichter,

ὀφθαλμός (gleichsam des Antlitzes Blüte, vgl. *θαλερόμματος?*) für Sonne und Mond, und *ὄμματα* desgleichen von den Augen des Himmels zu gebrauchen. Odin ist seiner Natur nach einäugig, weil der Himmel nur Ein Tages-Auge hat, die Sonne. Simrock S. 294. Hat er aber sein anderes Mimir verpfändet, so deutet das Simrock auf den Widerschein der Sonne im Wasser. Hierzu das Widerspiel bildet die Erzählung vom Bade der Artemis, worin sie der Mann des Gestades *Ἀκταίων* (von *ἀκτή*) und gleichfalls großer Jäger (s. KZ. VI, 412) erblickt. Es handelt sich hierbei um den Mond, dessen im Meere sich spiegelndes Abbild demjenigen nicht entgehen kann, welcher bei abendlicher Heimkehr von der Jagd der See entlang dahinschreitet. Auch der Kreter *Σιπροίτης* soll in ein Weib verwandelt sein, weil er auf der Jagd die Artemis im Bade gesehen. — Man erinnere sich hierbei nur etwa der Stelle bei Hor. II, 5, 19: ut pura nocturno renidet Luna marí. — Und weiter: Junonis volucrem quae cauda sidera portat Ov. M. XV, 38. Dass man aber die glänzenden Augen des Argus auf dem Schweife des Pfauen (*pavo* aus *ταῶς)* wiedererkennen wollte, konnte natürlich nicht geschehen, bevor mit dem indischen Vogel (*çikhin,* d. i. cristatus, in der Bibel die *tükkim)* in Griechenland Bekanntschaft gemacht war. Hiernach wird man sich nicht darüber wundern, dass dies Prachttier seiner gleichsam dem Himmel abgeborgten Zierde wegen der Himmelskönigin Hera im Tempel zu Samos geweiht worden, wohin er vielleicht zuerst durch Phönicier gelangte. — Auch im Sskr. haben wir *çatâkshî,* die Hundertäugige, für Nacht.

In ägyptischen Hieroglyphen dient das Auge als Determinativum von Sonne und Mond. Brugsch, hierogl. Gramm. Anhang II, Nr. 38. Nach diesem Allen scheint sich die oben angegebene etymologische Erklärung des Namens Osiris zu bewahrheiten. Im Koptischen nämlich ist bei Parthey *osch, ôsch* (multus); und *iorh* bedeutet wenigstens pupilla oculi sowie *eierhe* (lux, radius lucis), *eirhe* (radius). Es giebt übrigens Plutarch a. a. O. ausdrücklich *ἶρι* für *ὀφθαλμος* an. Als weitere Verwante kommen hinzu *iorem* (intentis oculis

adspicere, prospicere, stupescere), *eiorm* (adspicere, intueri, oculos convertere). Aber auch *eierh* (adspectus; videre, contemplari, perpendere, meditari), *eiorh* (intentis oculis intueri, contemplari). Dass der Herscher der Welt sein Regenten-Auge nach allen Seiten wendet, wäre, auch in ethischem Sinne genommen, verständlich. Im physischen stellte sich Helios als *πανόπτης*, *πανδερκής* oder *πολυόφθαλμος* (überall hin seine Strahlen leuchten lassend) mit der Isis, diese als Mondgöttin, und, etwa der Urnacht wegen, älter gedacht, in einen gewissen Gegensatz. Sonst, wenn Isis Her. II, 156 der Demeter gleichstellt, als Gott des Himmels mit der — Erde. Vgl. etwa die *δύο συνθέματα* DMZ. XXX, S. 15. *Sahasrârcis, sahasraraçmi, sahasrânçu,* tausendstrahlig, *sahasrakara* (wörtlich tausendhändig), *sahasragu* (buchstäblich tausend Kühe, dies für Strahlen, besitzend) wird im Sskr. von der Sonne gesagt; allein auch von Çiva. Mit einer geringeren Zahl muss sich der Mond, weil lichtschwächer, genügen lassen, als nur hundertstrahlig *çatamayûkha*. Ja der Planet Venus als bloß *shodaçânçu,* sechzehnstrahlig, bringt es nur auf eine noch kleinere Summe. *Mayûkha,* eigentlich Pflock, ist dann auf Strahlen übertragen, wie *radius,* ursprünglich Radspeiche. Andererseits heißt Indra, *svarpati* oder *svargapati,* d. i. des Himmels Herr, desgleichen mit Beinamen *sahasranayana, sahasralôcana, sahasrâksha, sahasradrç.* Alles s. v. a. tausendäugig. Das letztgenannte Epithet gilt auch vom Vischnu, womit gleichbedeutend *sahasranetra;* überdies indes *sahasravadana* mit tausend Gesichtern und *sahasraçîrshin,* tausendköpfig. Die Sonnenscheibe, sein Diskus (Rad), ist tausendspeichig, *sahasrâra.* Zu *sahasrâksha* bemerkt Wilson überdem, es bezeichne fig. wachsam, alles bemerkend, alles beaufsichtigend, allmächtig. Dazu ferner: Indra having been covered over with marks resembling the female organ, in consequence of a curse of Gautama (also nicht etwa ein Gott hermaphroditisch mit einer Fülle von Zeichen weiblicher Fruchtbarkeit, sondern schimpfweise als geil oder wohl gar feig), those marks were changed subsequently to eyes (Sterne?) by the relenting saint.

Im Yaçna LXVII, 60. 62 heißt es: »Preis dem Mithra, der viele Triften besitzt. Preis der Sonne, die mit schnellen Pferden begabt ist. Preis den beiden Augen des Ahura-Mazda.« Unter diesen versteht Spiegel mit großer Wahrscheinlichkeit Sonne und Mond, mit welchen ja der Himmel die Welt bei Nacht wie am Tag fürsorglich und auf Recht sehend überschaut. Daher im Khordâ-Avesta VII, 16 Ormazd sich den viel und ferne Sehendsten nennt. Y. I, 35 geschieht hinter dem Monde der Sonne als (mithin hier nur Eines) Auges des Ahura-Mazda und des Mithra, Herrn der Gegend, Erwähnung. Sonst heißt Mithra *baêvarecashman*, mit einer Myriade von Augen versehen, und wird eine gleiche Anzahl von Yazatas Yt. 6, 1 angegeben. S. auch Spiegel Av. III, S. 22. 80: wo im Khorda-Avesta Mithra gepriesen wird als Besitzer weiter Triften [gewiss auch himmlischer mit der Herde von Sternen darauf, vgl. im Sskr. *go* im Pl. Gestirne, buchstäblich Kühe], tausendohrig, *hazanragaosha*, und zehntausend Augen besitzend, groß, mit weiten Warten, stark, schlaflos, wachsam.« Mag nun unter Mithra die Sonne zu verstehen sein, oder ihr Begleiter, der Planet Venus (s. auch DMZ. XIII, 372): immer zielt das auf den Himmel, der, sozusagen, Alles sieht und hört, was vorgeht (und wäre es in der Verborgenheit der Nacht). Ob Mithra dem Helios, als Sonne, gleichzustellen, findet Spiegel Av. I, 274 nicht allzu gewiss. Mit den himmlischen Lichtern stehe er jedenfalls in Bezug. Er ist ein Wächter (*spaçânô*, gleichen Ursprungs mit *inspector*); mit seinen vielen Augen (das müssten hier also wohl die Sonnenstrahlen sein) wirft er den Dämon des Winters zurück. — In dem Gestirne *Haptôirañg* glaubt Sp. den großen Bären *rksha* = *ἄρκτος*, wiederzuerkennen. Daher später die sieben *Rshi's* s. Kuhn in Höfers Zeitschr. I; s. auch *muni*, was hiernach ferner zur Bezeichnung von sieben dient.

Schließen wir hieran noch eine Bemerkung über das bei Jacobi im Wb. belegte Behaben der Selene an. Mit dem Endymion, den sie liebt und den sie einschläfert, zeugt sie funfzig Töchter. Kann das, von der Mondgöttin erzählt, einen anderen Sinn haben, als zu nächtlicher Schlafenszeit

werden am Himmel zugleich mit dem Monde in ungefähr Zahl ein halbes Hundert von solchen Sternen sichtbar, welche an Stärke des Glanzes (weiblich, weil dies Selene selber) sich ihm zumeist nähern? *Ἐνδυμίων*, nach Jacobi Wb. S. 303 als Genius des Schlummers »der sanft beschleichende«, müsste von *ἐνδύειν* seinen Namen führen, und dies etwa wie *κάματος γυῖα δέδυκε* gebraucht sein. Ob man sogar, wie dort vermutet wird, mit dem Namen des Berges *Λάτμος* habe an die Selbstvergessenheit während des Schlafes (obrepit alicui oblivio) anspielen wollen, möchte ich nicht verbürgen. Wenn wahr, hätte man solchenfalls jenem Herkunft aus Wz. *λαθ* untergelegt, wie ich denn allerdings *Λητώ* (s. KZ. VI, 2, S. 163) für die Urnacht, weshalb *κυανόπεπλος*, halte, aus deren Schoße das leuchtende Geschwisterpaar durch den höchsten der Götter hervorging. Nicht ohne Grund aber macht der Mythus die Leto sammt ihrer Schwester Asteria (Sternenhimmel) zu Töchtern des Titanen *Κοῖος* und der *Φοίβη*. Durch letztere wird gewissermaßen schon das einstige Entstehen wenigstens von der gleichnamigen Phöbe als Artemis (Mond) vorbedeutet, und auch der Sinn vom Vater der Leto, welche nach ihm *Κοιηΐς, Κοιογένεια* heißt, ist kein zu schweres Rätsel. *Κοῖος* ist, nach Weise von *πλοῖον* aus *πλόος*, Sskr. *plava* n., das Schwimmen, aus *plu* mittelst Gunirung, gebildet. Nämlich aus einer Form wie lat. *cavum;* und dies entsprang aus *κύω*, in sich fassen oder aufnehmen, von allerlei Höhlungen, insbesondere auch schwanger werden. *Κοῖος* stellt demnach den »noch leeren unendlichen Raum« vor, welcher der Erfüllung durch geschaffene Dinge, bildlich, obschon Mann, einer Schwängerung harrt. Und zwar bestimmter den »Luftraum« zwischen Firmament (Uranos) und Erdfeste (Ge), welche er seinerseits zu Eltern hat. Vgl. vom Himmelsgewölbe *caverna* (wie *lucerna*) coeli, auch *Aetheriae, aëris cavernae,* und *coelum* selbst, dafern *κοῖλον* (vgl. *ποικ-ίλος*). *Vix solum complere coum terroribu' coeli* Enn. macht einigermaßen den Eindruck, als fügte es sich zum *Κοῖος*. Die Frage ist nur die, ob ihm nicht ein etymologisch berechtigtes *h* zukomme. Es steht nämlich beim Festus: *Cohum* poetae

dixerunt *chaos* (Codd. a chao?), ex quo putabant coelum esse formatum. Wäre nicht *inchoare*, auch *incohare:* da schöbe man das *h* ohne weiteres auf falsche Anknüpfung an *χάος*. *Inchoare* (mit seltenem *ch*) könnte mit *χαίνω* vermittelt sein, wie unser *beginnen*, *-gann* vermittelst mhd. *enginne*, schneide auf, spalte, an *gine*, den Mund aufsperren, grenzt. Zu beachten bleibt jedoch ein zweites *cohum* beim Festus: lorum, quo temo buris cum jugo colligatur, a *cohibendo* dictum. Wie es sich nun mit dieser Herleitung des Wortes verhalte (man erwartete dann eher ein **côbum*): sollte nicht *inchoare*, auf dieses bezogen, s. v. sein können a. anschirren, anspannen, was ja in der Tat nur die Vorbereitung wäre, der Anfang wovon?

Wir wenden uns jetzt dem Okeanos und seiner Sippe zu, worin man vielfach die Anfänge aller Dinge zu finden glaubte. *Ὠκεα-νός* ist, woran ich nicht zweifeln möchte, von *νάω* wie *ἀείναος*, contr. *-νως*, nur, vielleicht des voraufgehenden *α* wegen, kürzer gebildet. Aehnlich wie *ἄργυφος*, *Ἄντιφος*, *Ἴφικλος* statt *Ἰφικλῆς*. Demgemäß bezeichnet es einen »Schnellströmer«, in Einklang mit seiner Tochter *Ὠκυρόη* aus *ὠκύῤῥοος*. Sein Name enthält vorn (wohl kaum unter Ergänzung eines Acc. *κύματα*) einen adverbial gefassten Acc. Pl. im Neutrum, wie z. B. *ὀξέα κεκληγώς* Il. 2, 222, und desgleichen *ὦκα*, *τάχα*, vgl. *μάλιστα*. Steckt ja auch in seinem Beinamen *ἀκαλαῤῥείτης*, sanft fließend, nicht minder eine solche Adverbialform von *ἀκαλός*. Vgl. ngr. *ἀγαλία* leise.

Hingegen *Ὠγήν*, *ένος*, auch Nom. *Ὠγενός*, obschon alter Name für Okeanos und dem ungefähren Laute nach daran streifend, muss man etymologisch davon fern halten. An Sskr. *ôgha*, *âugha* Flut, Strom, lässt sich der unfügsamen Lautverhältnisse wegen (denn *ô*, *âu* verlangten *ευ*, *αυ*, und nicht *ω*, an ihrer Statt) nicht unmittelbar *Ὠγήν* anknüpfen. Wohl aber, unter Voraussetzung, *γ* darin sei aus *χ*, wie z. B. in *ἐγώ*, Sskr. *aham*, gemildert, an andere Sprößlinge von *vah* (vehere), — ohne Wandel von *va* zu *u* und *h* zu *gh*, wie in den obigen. Da haben wir nun z. B. Sskr. *vâhu* (dahin fahrend, vom Wagen, *ὄχος*; jedoch nicht minder: dahin

fließend, vom Flusse). Ferner mhd. *wâc*, bewegtes Wasser in einem Flusse, nhd. *woge*. *Sintwâc* große Flut; *sintwaege* Sündflut. Sollte nicht aber vermittelst Reduplication (Sskr. Perf. *u-vâha* vorn statt *va-*) damit zusammenhängen *Ὤγυγος*, auf den man die ogygische Ueberschwemmung in Theben, auch in Attika, zurückführte, und dem man Poseidon und *Ἀλίστρα* (volutabrum, oder von *ἀλίζω*) Tztetz. Lycophr. 1200 zu Eltern gab? —

Wird aber Okeanos zu des Uranos und der Gäa, mithin zu Himmels und der Erde Sohn gemacht: so kann man dabei an die beiderlei Wassermassen, auf der Erde und im Wolkengebiete, gedacht haben. Allenfalls auch an die scheinbare Umgrenzung der Erde und zweitens des erdumgürtenden Oceans. *Sâgarântâ* (das Meer zum Ende habend) wird bei den Indern die Erde zubenannt und der Mond gilt für Meeressohn, *sâgarasûnu*, wo nicht als häufig von Gewölk umgeben, dann (und das bedünkt mich wahrscheinlicher) seines scheinbaren Aufsteigens aus dem Ostmeere wegen. Für dessen Anwohner ein natürlicher Anlass. *Sâgara*, Meer, nämlich ist patronymisch hergeleitet von *sagara*, Luftmeer, und seine Abkunft der des Okeanos vom Uranos vergleichbar. Die *Gangâ*, der heilige Gangesstrom, wird patronymisch *Bhâgîrathî* zubenannt nach *Bhagîratha* (mit vortrefflichem Wagen, dafern nicht das erste Glied genitivisch gedacht), weil sie durch diesen soll vom Himmel zur Erde und von da zum Meere geführt sein. Und zwar, so heißt es, um die Asche seiner Väter, der 60000 [ein stark gesteigertes sexcenti] Söhne des *Sagara* (d. h. doch kaum etwas anderes als Regenwolke) zu entsühnen, die beim Suchen des ihnen geraubten, zum Opfer bestimmten Rosses die Erde durchwühlt (und so das Gangesbett, wo nicht die Tiefe des Meeres, ausgegraben?) hatten und dafür von Vischnu in der Gestalt von Kapila verbrannt waren. Unstreitig durch *kapilâ vidyut*, d. h. den rötlichen Blitz. Was es übrigens mit dem Rosse auf sich hat, welches zu einem, ich weiß nicht, ob ihnen, oder von ihnen, und dann wem? darzubringenden *açvamedha* bestimmt gewesen, vermag ich nicht zu sagen. Dass Vischnu *medha-ja*,

aus dem Opfer hervorgegangen, zubenannt wird, bringt uns kaum weiter, und *ἀçva,* wenn dasjenige, unter welcher Bezeichnung der Sonnenball als ein den Himmel durchlaufendes Ross vorgestellt wird, fügte sich vermutlich nicht allzu schicklich in den Zusammenhang. Jene Herabführung aber des Himmelstromes auf die Erde hat einen natürlichen Sinn, indem das Wasser in stetem Kreislaufe zwischen Erde und Himmel den Ort wechselt.

Thales hat, ist bereits von Anderen erinnert, wenn er das Wasser für den Ursprung der Dinge (*Oceanumque patrem rerum.* Virg.) erklärt, schon gewissermaßen den Homer zum Vorgänger. Diesem zufolge nämlich ist »Okeanos Urquell alles dessen, was ist, auch der Ursprung der Götter, θεῶν γένεσις Il. 14, 201. 302, derjenige, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται.« So Jacobi. Hieran reihen sich nun in ungezwungener Weise noch andere mythische Speculationen. Das möchte ich also erstens vom Πηλεύς und der Θέτις nach dem behaupten, was in KZ. VIII, 171 fgg. von mir zur Erklärung dieser beiden mythischen Persönlichkeiten beigebracht worden. Ersterer, als Sterblicher, weil alle geschaffenen Dinge vergänglich und endlich, gilt mir als der chaotische Urschlamm, *πηλός,* als die rohe und noch formlose Materie, welche aber bei Vermählung ihres Vertreters mit Θέτις, einer Göttin, das lasse man auch nicht unbeachtet, des Meeres, mannichfaltige und zweckentsprechende Gestalt gewinnt. Das beweist ja ihr mit dem der Themis gleichstämmiger Name als Schöpferin (conditrix) und ordnendes Princip (vgl. εὐθετέω, καλλιθέμεθλος u. s. w.) zur Genüge. Allein auch der auf den ersten Blick auffällige Umstand, dass Peleus unter dem ehrenden Beisein aller Götter (mit Ausnahme der Eris, aber auch des Apoll und der Artemis Catull XLII, 300) eine Unsterbliche zur Gattin erhält, findet, meine ich, darin seine Erklärung, dass man jenes Ereignis in eine Urzeit verlegte, ehe denn Sonne und Mond am Himmel leuchteten, wo also noch überall tiefe Nacht herschte. Das chaotische Widereinander aber, diese Eris, sollte fortan, bei geordnetem Weltlauf, verbannt sein. Begreiflich übrigens, dass in komischer

Nachäffung der heroischen Dichtung auch die Batrachomyomachie unter den Fröschen einen *Πηλεύς* als Schmutzbartel kennt und einen Schlammlieger *Βορβοροκοίτης*. Zu letzterem halte man aber »den *Ζεὺς Βορβοροκοίτης* des Pamphus (Phil. Her. II, 19, p. 695), der unstreitig den alles durchdringenden Naturgeist der Stoiker vorstellen sollte«, Lobeck in Friedländer, Mitteil. aus Lobecks Briefw. S. 183. Sonst ließe sich auch allenfalls dabei an Zeus denken, insofern der Himmel in Wolken verhüllt liegt, welche, selbst kotartig aussehend, durch Regen auch den Erdboden zu Schmutz erweichen. Nicht unpassend aber glaube ich aus der von Diod. S. I, 7 vorgetragenen Kosmogonie *τὴν γῆν πηλώδη καὶ παντελῶς ἁπαλήν*, sowie *τὸ δὲ ἰλυῶδες καὶ θολερὸν μετὰ τῆς τῶν ὑγρῶν συγκρίσεως* heranzuziehen, die sich von Luft, Feuer u. dergl. ausgeschieden hätten. Vgl. Tuch, Genes. S. 6, Ausgabe 1. *Πηλόγονοι* für Giganten beim Kallimachus ist wahrscheinlich nichts als poetische Variante für das sonstige *γηγενεῖς*. Anlangend aber den Peliden Achilles: da begreift sich für ihn, gleichsam als Musterbild menschlicher, halb irdischer, halb geistig-göttlicher Natur, seine hohe Abkunft, die aber doch nicht zu verhindern vermag, dass ihn das Schicksal aller Sterblichen ereile. Ist doch auch er schließlich nur aus einem Erdenkloße, d. h. *πηλός*, geformt. Uebrigens entstammte *Φῶκος*, Halbbruder des Peleus, nach Seetieren so geheißen, dem Aeakus und, kaum ganz zufällig, der Nereïde Psamathe, d. i. also Sand!

Sodann gehören die beiden *Πρωτεύς* hierher. 1. also Proteus, Sohn des Poseidon und, mindestens nicht in Widerspruch mit dem Wesen seines Vaters als Wassergottes, und wohl kaum mit bloßem Hinweis auf die Menge von Seetieren, seinerseits Erzeuger des *Πολύγονος* und *Τηλέγονος*, also selbst Vieles und fernhin Erzeugender. Apollod. 2, 5, 9. Mir nicht ganz klar: soll *Πρωτομέδεια* (auch vielleicht *Πρωτομέδουσα* Apollod.), übrigens, gleich *Πρωτώ*, als Tochter des Nereus und der Doris, ebenfalls mit Meergöttern in Verbindung stehend, dem Range nach die erste Walterin sein, oder die uranfängliche, wo nicht gar, um Uranfängliches *(πρῶτα)*

Sorge tragend, *μεδέουσα*. Dagegen *Πρωτογόνεια*, weil Tochter Deukalions und der Pyrrha, erklärt sich als Begründerin (Fem. zu *γονεύς*) einer neuen Nachkommenschaft seit der großen Flut von selbst. Gewiss anders verhält es sich aber mit *Πρωτόγονος* Jacobi S. 775 und 780, Anm. 9. Dieser nämlich ist nach den orphischen Gesängen Vater der mystischen Rhea, welche ihrerseits den Kronos (die Zeit oder Schöpfer?) zum Gemahl hat. Da nun aber aus dieser Rhea »Erde, Himmel, Meer und Winde hervorgegangen sind und sie der Götter und Menschen Mutter ist«, erschien nichts natürlicher, als den Protogonos für das schaffende Urprincip zu halten. Dem Accente auf der drittletzten Silbe gemäß hätte man vielleicht bei ihm an einen *primogenitus*, *πρωτότοκος*, zu denken, wie Sskr. *prathama-já*, erstgeboren, vom Brahman im Neutrum, mithin auch als Uranfänglichem, gebraucht ist, und nicht an einen ersten Erzeuger *πρωτοτόκος*. Abgesehen jedoch davon, dass die Betonung der Eigennamen mehrfach von den sonst gleichlautenden Appellativen abweicht, hat man in *Πρωτόγονος* vielleicht gar nicht ein Abhängigkeits-Comp. vor sich, sondern ein besitzliches mit *γόνος*, was demnach hieße: die erste Nachkommenschaft besitzend, oder: hervorbringend. Vgl. *ἀρχέγονος*. Bei Paus. 1, 31, 2, vgl. 4, 1, 5, geschieht eines Altars *Κόρης πρωτογόνης* wie auch *Δήμητρος Ἀνησιδώρας* Erwähnung. Daran genießt die unterirdische Jungfrau, allem Vermuten nach, in dem Betracht besondere Verehrung, als sie die ersten Blumen und Früchte des Jahres erzeugt, welche, eben als ersehnte Erstlinge, *primitiae*, mit erhöhter Freude begrüßt werden. — Noch muss aber, als nicht unwahrscheinlich bedeutungsvoll für unseren Fall der *Τριτοπάτορες*, Väter im dritten Gliede, gedacht werden. Diesen alten Gottheiten (Jacobi S. 874), die in Athen verehrt wurden, legte man sehr verschiedenen Sinn unter: Winde; Ehe- und Geburtsgottheiten; inzwischen auch »erstgeschaffene Wesen der Schöpfung«. An die letzte Auslegung möchte ich, schon des Namens wegen, am liebsten glauben, ohne dass darum brauchten die anderen, namentlich die zweite, jeglichen Grundes zu entbehren. Es werden aber,

außer Söhnen des Uranos und der Ge, auch ein Amalkeides und Protokles, Protokleon genannt, in welchen letzteren auch eine Andeutung liegen möchte für das Uranfängliche. Hes. Th. 108, 115—6 von Göttern und Chaos (gleichsam das Klaffende, die Leere? Vgl. coeli immanis et vastus *hiatus*, s. lat. *cohum* früher), *τὰ πρῶτα — πρώτιστα χάος γένετο.* Benfey bringt KZ. VIII, 187 fgg. *χάος* mit Sskr. *vi-hâyas* in Verbindung, was, aus *vi-hâ*, auseinanderweichen, sich auftun, klaffen, entspringend, das Offene, Freie, d. i. die freie Luft, Luftraum bezeichnet. Das *ây* erklärte sich dann etwa aus dem *î* im Präs. *ji-hî-te*, etwa wie lat. *hiare, dehiscere*, mhd. *gine*, gähne, *gîwe* neben *χαίνω*, wozu *χάρος*. In *χάος* fehlt ein Vokal, *ι* oder *υ* (*χαῦνος*)?

2. jener andere Proteus, *ἅλιος γέρων* und wenigstens Untertan Poseidons. Er, welcher, um dem Weissagen zu entgehen, sich in die verschiedensten Dinge und Gestalten verwandelt. Dahinter liegt meines Bedünkens als Grundgedanke der Glaube an Mannichfaltigkeit der Urschöpfung, und zwar mittelst des vielbeweglichen Wassers. Daher des Proteus Tochter *Θεονόη* gewissermaßen den schaffenden göttlichen *νοῦς* des Anaxagoras vorstellt, um so mehr als sie auch *Εἰδοθέα* (Gestalten-Göttin) heißt. Einiges hiervon ist bereits in KZ. VI, 115 etwas näher von mir begründet. Jedoch will ich jetzt noch einige andere Argumente für diese Ansicht nachholen. Von der Thetis werden ebenfalls (Jacobi S. 713) eine Menge Wandlungen in Feuer, Wasser, ein wildes Tier, Tintenfisch berichtet, bis sie endlich in ihrer ursprünglichen Gestalt sich dem um sie freienden Peleus hingab. Auch von den Wolken sagt Arist. Wolken 347: *Γίγνονται πάνθ' ὅτι βούλωνται*, also — quaevis. Außerdem befindet sich, nach Heraklits Ausspruche, alles in einem ewigen Flusse; und dasselbe, nur mit anderen Worten ausdrückend, sagt Ov. M. 15, 177: Nihil est toto quod perstet in orbe, cuncta fluunt. Auf ein Uranfängliches sind wir durch den Namen *Πρωτεύς* hingewiesen, und bestätigt sich das durch *τὰ πρῶτα*, die ursprünglichen Elemente; vgl. Steinth. Gesch. S. 44. Auch halte ich es hiernach nicht für allzu verwunderlich, wenn

zwar nicht Θέμις selbst, aber doch die mit ihr und Thetis einen gleichstämmigen Namen führende Θεμιστώ (d. h. Ordnung schaffend) vermöge ihrer Eltern Nereus und Doris (wahrscheinlich durch Fischerei, Schiffahrt, aber auch durch befruchtendes Nass, wie desgleichen Polydora, den Menschen durch Gaben beglückend) mit dem Meere in sonst etwas rätselhafte Verbindung geraten.

Dann gewährt uns aber auch Indien willkommene Hülfe. Nach Wilson heißt Vischnu *çatadhâman*, hundertleibig, being multiplied in as many shapes as the creation exhibits. *Dhâman* jedoch bedeutet nicht eigentlich Leib, obwohl bei Wilson a body; und ist mehrdeutig. Das P.W.B., wo der Sinn des Comp. unübersetzt geblieben, hat für *dhâman* (aus *dhâ*, legen, setzen, wozu auch Θέτις) z. B. Wohnstätte; auch Reich (der Götter), z. B. *Merudhâman*, Beiname Çivas; Truppe, Schar; Kraft, Macht, Majestät. Tvam indo *prathamo dhâmadhâ asi* RV. 9, 86, 28 wird daselbst: erster »Ordnungsstifter oder Schöpfer« wiedergegeben, während Grassmann im W.B. es: »Gründer (*dhâ*) der Wohnstätte oder des Gesetzes (*dhâman*)« übersetzt, welches letztere an Θέμις erinnert. *Viçvarûpa* Taking all forms, existing in all forms, universal, omnipresent. Als m. Vischnu. Im P.W.B. vielfarbig; vielgestaltig (vgl. Weber, Omina S. 391) von verschiedenen Göttern; so auch *pururûpa* von dem himmlischen Werkmeister und Schöpfer *Tvashtʼar*. *Çatarûpa* hundert Gestalten habend. Als m. Eigenname eines Muni. Dagegen als Fem. auf *-â*: Bezeichnung einer kosmogonischen Potenz, einer kosmogonischen Emanation Brahmans und Gattin des *Manu Svâyambhuva*. Letzteres bedeutet: zu dem durch sich selbst (vgl. die *aseitas* der Scholastiker) Seienden (*svayambhû*), zu Brahman, in Beziehung stehend, zu ihm gehörig.

Wie der Okeanos hat auch Atlas (s. Jacobi S. 166) das Ende der Erde, und zwar die hesperische Küste, zu seinem Reiche. Dort beherscht er Land und Meer. Deshalb macht diesen Gott-Berg eine seiner Geschlechtstafeln zum Sohne des Hesperos (Abendgegend, arab. Maghreb). Eine zweite dagegen lässt ihn einen Sohn des Aether und der Ge

11*

sein, was, in dürre Prosa übersetzt, begreiflicher Weise nichts anderes sagt, als: er reiche vom Erdboden in den Aether hinein. Sonst wird er mit seinem Bruder Kronos auf Uranos zurückgeführt. Womit dann wohl gemeint wird: er sei vom Beginn der Dinge her zur Stütze des Himmels bestimmt gewesen. Der »Träger« jedoch ist wohl erst durch falsche etymologische Legende, als ob aus *τλᾶναι*, hineingekommen. Dem widerspricht nämlich das Anfangs-*α*, was jedenfalls nicht das gerade negative in *ἄτλας*, nicht duldend, nicht wagend, sein könnte. Ich habe daher Humboldt I[2], S. 466 gefragt, ob nicht *Ἄτλας* dem nordafrikanischen Appellativum *àdrar* für Berg, etwa zunächst durch Phönicier, entnommen sei; und findet das vielleicht an *Ἀτάραντες* oder *Ἀτλάντιοι* Acad. des Inscr. 1881, p. 28 weiteren Anhalt. *Στερόπης* (Blitz) war seinerseits ein Sohn des Uranos und der Gäa (begreiflich genug), aber eine *Στερόπη*, Tochter des Atlas und der Okeanide Pleïone (nach der Schiffahrt so geheißen), welchen beiden die Plejaden entstammen. Allein ferner auch zeugte Atlas mit der auf den Himmel im Namen hinweisenden Okeanide *Αἴθρα* die regnerischen Hyaden sammt Hyas. Vgl. einerseits: Creberque procellis Africus (Südwestwind) Virg. Aen. 1, 90 und den Alles leicht erklärenden Umstand, dass sich oft um hohe Berge Wolken lagern und deren Häupter Blitze umzücken. Aber *Ἠλέκτρα* als des Atlas und der Pleïone Tochter hat, wie mich bedünkt, keinen anderen Sinn als den der Beleuchtung jenes Berges durch himmlisches Licht, sei es nun Sonnen-, Mondes- oder Sternenglanz. Auch eine der Töchter des Atlas hieß *Ἀστερία*, möglicher Weise indess s. v. a. »bis an die Sterne reichend«. Da *ἠλέκτωρ* die strahlende Sonne ist, scheint Anknüpfung an Sskr. *raj* (sich färben, rot sein) angezeigt, da *l* (vgl. *rakshâ, râkshâ* und *lâkshâ*, aus dessen prakritisirender Form unser *Lack*) kein Hindernis abgäbe. *Raktar* ist: Färber, und *â-rakta*, rötlich, dessen hier Annäherung bezeichnendes Präfix vielleicht in dem *η* des griechischen Wortes, wennschon kaum in dem nämlichen Sinne, sich spiegelt.

Auf das Buch von Wormstall, Hesperien, zur Lösung

des religiös-geschichtlichen Problems der alten Welt. Trier 1878, hier näher einzugehen, würde uns viel zu weit von dem Zwecke, den wir uns gesetzt, abführen. Es enthält mancherlei eigentümliche, allein schwerlich durchweg annehmbare mythologische Ansichten, indem alle Gottesverehrung einzig von heiligen Bergen als Göttersitzen ausgegangen sein soll, und eine ursprünglich einfachere und reine Religion erst nachmals durch »Sprachkrankheit« in einen aberwitzigen Mythenwust sich verirrt habe. Okeanos (und zwar zunächst als Wolkenmeer) ist ihm Paradies-Wasser, Atlas Paradies-Berg und Hesperien Paradies-Land. Die ganze Scene aber spielte ihm zufolge ursprünglich am Südfuße der Alpen (dies der wahre Atlas!). Da sei das der alten Welt heilige hesperische paradiesische Vierstromland (Rhone, Rhein, Tessin-Po, Inn-Donau) belegen. Was aber die etymologischen Mittelchen anbetrifft, welche zur Bestätigung seiner Ansichten vom Verfasser angewendet werden, kranken sie selber, besorge ich, an abenteuerlichen Abnormitäten. So z. B., um der üblichen Erklärung von den hoch im Norden wohnenden *Ὑπερβόρεοι* oder *-ειοι* aus *Βορέας* (russ. durch Entlehnung *borěĭ*, poln. *boreass*; aber Sturm: *býrya*, poln. *burssa*; ital. *burrasca*) zu entgehen, gegen deren *ειος* (statt *ηιος*, wie *Βόρειος*, *Βορήϊος*) wohl so wenig als in *Πυθαγόρειοι*, *μουσεῖον* etwas einzuwenden, wird aus unserem *berg* ein angebliches *bor* fingirt. Ein alpines *tramontana*, im Italienischen begreiflich genug für Nordwind, gewinnt man nicht auf diesem Wege. Russ. *bór'*, poln. *bór* ist Fichtenwald. *Ὑπερβόρειοι* bezeichnet ein mythisches Volk, das man sich im damals den Griechen unbekannten Norden, noch »oberhalb Thrakiens als Sitzes des Boreas«, Jacobi S. 884, wohnend dachte.

Wichtiger für mich ist ein noch zum Teil dunkler Mythus, zu welchem wir nun übergehen. Ungefähr gleichzeitig behandeln Benfey, Sâma- V. S. 21, 83 unter *Trita* und Roth DMZ. II, S. 216 fgg. (die Sage von Feridun in Indien und Iran) diese wichtigen mythischen Persönlichkeiten. *Ekata* und *Dvita* (das wäre gewissermaßen Nr. 1 und 2, und wahr-

scheinlich als Vertreter von Himmel und Erde) schließen Nr. 3 *Trita*, Grassm. Wb. S. 558 (auch *Trta*, mit *r*-Vokal, wahrscheinlich unter Annäherung an *trtîya*, lat. *tertius*), der, obwohl doch unstreitig das Wasser vertretend, *tristhâna*, durch die drei Weltgebiete reichend, erklärt wird, in einen Brunnen ein, wodurch man an das Meer, wo nicht besser den Wolkenhimmel (von *khan*, graben, im Sskr. *kha* Höhle; Luftraum; als f. *khâ* Quelle, Brunnen) erinnert wird. Die Natur von *Trita* offenbart sich zum Teil darin, dass er in der Götterordnung der *âptyá* (wie *âpya*, zum Wasser, *ap*, gehörig) sich befindet. Die Bildung wohl nicht mittelst Suffix *-tya* von Präpp., wie *âpa-tya*, Abkömmling (Benfey erinnert an *ihátya*), sondern nach Weise von *anapta*, nicht wässerig, mit Suffix *ta*, dem sich dann wieder *ya* anschloss, etwa mit patronymischem Sinne, und daher vielleicht *â* als Vriddhi. Da aber diese vedische Gottheit in Verbindung namentlich mit den Winden, den *Marut*, *Vâta* oder *Vâyu* und mit dem Gotte des Himmels erscheint, und ihr, gleich diesen, Kämpfe mit dämonischen Wesen, dem *Tvâsht'ra*, *Vrtra* (letzterer Wolkendämon), dem Drachen zugeschrieben werden: bleibt kaum ein Zweifel, wir haben es hierbei mit Vorgängen in der Luft, insbesondere Gewitter, zu tun. So bestände denn auch ein begrifflicher Zusammenhang mit dem zendischen *apãm napât* (aquarum nepos), zufolge Justi S. 166 einer ursprünglich mit dem »ved. *apâm napât*, d. i. das aus den Wassern (Wolken) entsprungene Blitzfeuer, identischen Wassergottheit, welche die arische Majestät bewahrt und der irdischen Fruchtbarkeit vorsteht.« Daher auch pers. *naft*, ar. *naft'*, νάφϑα zufolge Benfey, Monatsnamen. Endlich *Trâitana* m., als anscheinend Patronymikon von *Trita*, ist der Name eines übermenschlichen Wesens und Beiname eines Gottes. Ueber einen *Thrita*, als Heilkundiger, und, als Tochter Zarathustras, eine *Thriti*, also etwa wie lat. *Tertia*, *Tertullianus*, siehe Justi S. 140. Diese mithin wohl ohne mythisches Einverständnis mit *Trita*. Die Taten des Trita bestehen aber (Roth S. 220) darin, dass er den Dreiköpfigen (vgl. Geryones) mit sieben Schwänzen schlug und aus

Tvâsht'ras Gewalt die Rinder (Sonnenstrahlen?) befreite, vgl. Bellerophon KZ. IV, 416. Von größter Wichtigkeit hingegen ist zend. *Thraêtaona*, woraus im Parsi *Frêdûn* (*f* nach russischer Weise statt *th*) und später *Ferîdûn* (als ob: Glanz der Welt?). Denn, wenn gleich mit *Trâitana* sich nicht deckend und auch wohl, nicht wie *Dvita-vana* hinten als Comp. ein Wort für Wald enthaltend, scheint es nichtsdestoweniger von *Trita* untrennbar. Dafür liefert den Beweis, dass *Thraêtaona* (s. Justi S. 50, wo mehrere Eigennamen auf *-ônâ*) den *âthwya*, d. h. Wasserbewohner, zum Vater hat, was von dem indischen *âptya* nur durch die Umstellung des Labials verschieden ist. Von dieser üblichen Annahme glaube ich schon um des obigen *apâm napât* nicht abgehen zu dürfen. Sonst hat neuerdings Bartholomä, Arische Forsch. I, S. 9 es mit einer entgegengesetzten Metathese versucht, indem er an den vedischen Beinamen Indras *âtapás carshanîbhyas* (brennend, Schmerz verursachend den Menschen) anknüpft. Weiter wird von Thraetaona erzählt, »dass er erschlagen habe die verderbliche Schlange mit drei Rachen, drei Schwänzen, (mit bloßer Doppelung) sechs Augen und tausend Kräften gemacht von Ahriman zum Verderben dieser Welt«. Diese Schlange heißt nun bei Firdusi *Zohâk* oder *ashi dehâk*, d. i. verderbliche Schlange. Roth S. 118 fg. Das erste = Sskr. *ahi*, lat. *anguis*, *ἔχις*, wie ja auch Echidna. *Ahi*, Schlange, ist aber auch als Schlange am Himmel, der Dämon Vrtra, (deshalb im Naigh. durch Wolke oder Wasser erklärt). Daher dann *Ahihan*, Schlangentöter, als Beiwort Indras, insofern er den Wolkendämon vernichtet, und »*ahiçushmasattvan*, dessen Mannen (die Marut, also Winde) wie die Schlangen zischen«. Wie sehr nun auch der Mythus vom Zohak der indischen Vorstellung von den indischen Unholden *Ahi* und *Dâsa* (dazu zend. *dahâka*, verderblich, mit *h* statt *s*, desgleichen das turanische Volk *Dâha*, die *Δάοι*), die im Gewitter ihre Erklärung finden, sich allmählich durch verschiedene Anwendung entfremdet habe: die ursprüngliche Grundlage bleibt dieselbe. Es führt aber Roth S. 227 weiter aus, wie der indische *Uçanas* (im Epos =

çukra, d. i. Planet Venus) mit Zusatz *Kâvya* (Kawisohn) sich im pers. *Kâv-us* wiederfinde. Weiter, dass, wie *Kâvya Uçana* dem Indra das tausendzackige (auch *çatâçri*, hundertkantige) Geschoss und den Donnerkeil aus Eisen *(âyasa)* geliefert habe, so *Kâwe* der Eisenschmied sei, mit dessen Hülfe *Ferîdûn* den Drachen besiegt. Unverkennbar ähnlich gedacht ist das Schmieden des Donnerkeils durch Zeus' Diener, die Kyklopen Arges, Steropes, Brontes mit Namen, wodurch sie als personificirte Wetterstrahlen sich zur Genüge verraten. Im Sanskrit entspringen aus *vajra*, Donnerkeil, eine Menge Compp. So *vajraghosha*, wie ein Donnerkeil tosend. *Vajrajvalana*, *-jvâlâ* Blitz. Also zwei von den drei im Geryones vereinigten Erscheinungen. *Ulkâ*, auch *ulkushî* (als ob hinten fem. zu *usha*, leuchtend) und *ulmuka*, Feuerbrand, würden bei nicht unmöglichem Wegfall der Palatalis und vermöge Samprasaran'a *(u* statt *va)* aus *jvala*, *jvâla*, Flamme, Glanz sich erklären, und beanstandete ich kaum, damit den *Vulcanus* in Verbindung zu bringen. Etwa *Ἥφαιστος* aus *ἁφῇ* (das *η* wie in *ἠνεμόεις* dgl.?) mit Adj. Verb. aus *αἴθω?* Was könnte aber dem Blitze ähnlicher sein, als die sprühenden Funken beim Schmieden auf dem Amboß? Und nun gar, wenn *ἄκμων* = *οὐρανός* Lob. Aj. 814, p. 351, wirklich eigentlich als Amboß, und nicht etwa im Sinne von *ἀκάματος* (unermüdlich, von Feuer, oder von der Erde), gemeint wäre? *Pyrakmon*, Feueramboß, hieß einer der Kyklopen, wie ein anderer *Akamas*, der Unermüdliche. Jacobi S. 557. *Σιδήρεος* oder *χάλκεος οὐρανός* vom Himmelsgewölbe; nur, so vermute ich, seiner anscheinenden Festigkeit wegen. Sskr. *açman* ist 1. Schleuderstein; 2. harter Stein überhaupt, Felsstück; übertragen, wie andere Bezeichnungen von Fels, Berg (etwa, weil die aufgetürmten Wolken auf das Auge einen ähnlichen Eindruck machen) auf die Wolke; 3. die himmlische Schleuderwaffe, Donnerkeil; 4. vielleicht Himmel (wie im Zend). Zd. *açman* oder *açma* 1. Stein; 2. Himmel, weil dieser aus Sapphirstein gebaut ist. Vom Indra finden sich als Beinamen *Vajra-pâṅi*, *-bâhu*, *-musht'i*, sämmtlich dem Wortverstande nach »den Donnerkeil in der Hand führend«.

Auch *Vajrâyudha*, dessen Waffe der Donnerkeil ist, während *Indrâyudha*, Indras Waffe, den Regenbogen meint, denselben als Werkzeug zum Schießen gefasst. *Vajrahasta*, auch wieder Donnerhand, wird nicht bloß vom Indra verstanden, sondern desgleichen von Indra-Agni (ignis), von Çiva, und, auch erklärlich, von den Marut geheißenen Windgottheiten. Als Fem. hinten mit *-â* ist es Name einer der neun *Samidh*. Dies Wort, dessen Glieder dem griech. *ἅμα* und *αἴθω* entsprechen, bedeutet »flammend«, und »Holzscheit, Brennholz«, deren sieben oder neun gezählt werden. Ich weiß nicht, ob wenigstens deren Siebenzahl von dem siebenstrahligen *(saptârcis)* Feuer, oder von der siebenrossigen *(saptâçva)* Sonne herrührt. Bei den sieben *haritas*, d. h. Falbe, Gelbe, für Sonnenrosse darf man wohl kaum an die sieben Farben denken, welche wir jetzt im Regenbogen unterscheiden. Wenn ich recht vermute, kam man auf diese Zahl dadurch, dass man den Tag sich in sieben Abschnitte zerlegt dachte: Auf- und Untergang, Morgen, Mittag, Abend, und dazu Vor- und Nachmittag. *Açva*, Ross, selbst daher ist ein Ausdruck für die Siebenzahl.

Geboren ist *Thraêtaona* in *Varĕna*, mit dem Zusatze *cathrugaosha*, was man »viereckig« übersetzt. Ursprünglich ist dieses, wohl erst später localisirte Land ein mythisches, und bringt Justi es (S. 270) mit *Váruṅa* und *Οὐρανός* in Vergleich. Man könnte auch, da *vara* (dem Etymon nach: abgeschlossen, eingehegt) ein von Yima angelegter Garten heißt, an die im Sskr. *caturantâ* »vierendig« zubenannte Erde überhaupt denken. Wie immer, die vier Ohren, denn das bedeutet *gaosha* ursprünglich, erinnern lebhaft an die vier Weltgegenden, und namentlich an den schon weiter vorhin besprochenen achtohrigen Brahman.

Als Verweltlichung hat man wohl anzusehen, dass *Frêdûn*, s. Justi S. 289, das Reich unter seine drei Söhne (etwa in schwacher Erinnerung an *Thraêtaona* als einen Dritten in der Weltherrschaft) verteilt. *Çalm* (verm. *l* statt *r*) erhält *Çairima*, wobei man an Sarmatien gedacht hat,

Eraj (mit Sskr. *ja*, natus?) den Kern des Reiches (*Eran* oder *Iran*) und *Tûr* die Gegend am Oxus (Land der Turanier).

Fassen wir die Herkunft des Thraêtaona von einem Wasser-Wesen ins Auge: da drängt sich uns die Erinnerung auf an die verschiedenen, *Τρίτων, ωνος* geheißenen mythischen Gestalten der Griechen. Diese alle gehören ja auch, vermöge Herkunft und als Meerbewohner, dem Wasserreiche an; und kommt der Klang ihres Namens dem des Thraêtaona so nahe, dass der Gedanke an Entlehnung des *Τρῖτων* aus dem Persischen her etwas Einschmeichelndes hat. Bei wirklicher Verwantschaft jedoch müsste dem Griechischen, wie mit dem Parsi-Namen der Fall, eine Herleitung von *τρεῖς* zum Grunde liegen. Allein *τρίτος* fügt sich durchaus nicht rücksichtlich seines kurzen *ι* zu der entschiedenen Länge, sei es in *Τρίτων* mit seiner Sippe, oder auch in dem sicherlich verwanten *Ἀμφιτρίτη*, welche als Göttin des Mittelmeers überall das Land umgiebt, oder von ihm umgeben wird. Kaum doch, wie *attrîtus*, zu *τείρω*. Allein auch an Verwantschaft mit *τέρμα* (vgl. *τείρεα* als übernatürliche Wunderzeichen, *τέραα*), lat. *terminus* von Sskr. *tar* (transgredi), etwa als »umgrenzt« zu denken, möchte sich für das Griechische durch die Form verbieten, dem Sskr. *tîra*, Gestade, und *tîrtha*, Steig zum Wasser, zum Trotz. Ich weiß nicht, ob *Τριτογένεια*, oder *Τριγόνεια*, Tochter des Aeolus, Weib des Minyas, oder von Poseidon Mutter des Minyas, Jacobi S. 871, eine Ausnahme macht. Vielleicht gelangen wir zu deren Verständnis, sobald wir eine zweite Tochter des Aeolus und der *Ἐναρέτη*, d. h. die Tugendhafte (vermutlich, um damit milde, dem Menschen Gunst erweisende Winde zu bezeichnen), hinzunehmen. Diese nämlich, *Κανάκη* (also doch kaum etwas anderes, als *καναχή*, Geräusch, Getön, wie der Wind es hervorbringt), ist von Poseidon (mithin vom Erzeuger der Feuchtigkeit) Mutter des *Ὀπλεύς* (in diesem Zusammenhange wahrscheinlich, wenn die Lesart richtig, von einer mundartlichen Form statt *ὅπλον*, als Schiffsgerät), Nereus (Wasser), Epopeus (etwa Seewarte). Ferner des *Ἀλωεύς*, was sich vermöge Herkunft aus *ἀλωή*, ion. statt

ἀλωά, Fruchtland, auf den Ackerbau deuten lässt, falls man nicht unter Hinblick nach *Ποσειδάωνος ἀλωή*, oder *caerulei, liquentes campi, Neptunia arva, perarare pontum*, auch hierbei wieder an das Meer zu denken vorzieht. Endlich aber auch ist Triops, in dessen Namen wir einen Hinweis auf die drei Jahreszeiten fanden, der Kanake Sohn. Mithin, da wir in Kanake (auch *Canace*, Hund Aktäons bei Ovid) den Wind erkannten (wie auch im Sskr. *Dhana* ein vom Tönen so genannter Wind heißt), wird hierdurch der Wechsel der Jahreszeit — meteorologisch nicht unwahr — als mit vom Winde bedingt vorgestellt. Sollten nun nicht *Τριγόνεια*, als Fem. zu *γονεύς*, wie *βασίλεια* von *βασιλεύς*, und demnach »dreimalige Erzeugerin«, und *Τριτογένεια*, sei es nun, kurzes *ι* vorausgesetzt, »eine dritten Geschlechts, *τρίτον γένος*«, oder auch »eine aus tritonischem Geschlecht«, gleichfalls derartige Deutung zulassen? Von genügender Feuchtigkeit hängt ja, zumal in heißeren Ländern, der Fruchtsegen so überaus wesentlich ab. — Die Aloaden, *Ἀλωάδαι* oder *Ἀλωεῖδαι* (d. h. jenes von *ἀλωή*, letzteres von *Ἀλωεύς*) anlangend, bleibt mir so ziemlich nach Allem, was der Mythus von ihnen weiß, kaum ein Bedenken, sie nicht für gewaltige Wolkendämonen zu halten. *Ἰφιμέδεια* (die mit Macht waltende), auch wieder (nicht bedeutungslos) Tochter des Triops, sowie ihre Tochter *Παγκράτις* (Allherscherin) stellen nach meiner Meinung das allerwärts hin über die Erdfläche sich erstreckende Gebiet der Winde vor. Nun sind aber Otos und Ephialtes, Söhne des Poseidon und der Iphimedeia, von deren Gemahl Aloeus (hier also nicht unwahrscheinlich eben so gut bloße Abart vom *aequoreus rex*, als *aequora campi*) sie ihren patronymischen Namen führen. Was soll's aber mit ihrem übermäßigen Wachstum, derart, dass sie im neunten Jahre (die neun als 3 × 3 keine ganz willkürliche Zahl) neun Ellen in der Breite, neun Klafter in der Größe maßen, und die Unsterblichen auf dem Olympos bedroheten? »Ossa wollten sie auf den Olympos, auf den Ossa den Pelion setzen und so den Himmel stürmen, das Meer über die Erde ergießen und das Meer zum Festland machen. Ephialtes

warb um die Hera, Otos um die Artemis.« Führt uns eine derartige Schilderung nicht lebhaft das Bild von nach aufwärts und in horizontaler Richtung langgestreckten Riesen vor Augen, welche in dreifacher Schicht Wolkenberge übereinander himmelan auftürmen? Das sieht dann freilich wie eine Bedrohung der Olympier in ihrem Göttersitze aus. Und weiter: indem sie alle Wassermassen gleichsam dem Meere entziehen und damit wieder das Land überschwemmen, wird hierdurch eine gewaltsame Umkehrung aller natürlichen Verhältnisse vollzogen. *Ἐφιάλτης*, dem Buchstaben nach »Aufspringer«, sonst drückender Alp oder Nachtmahr aber kann füglich Bild der Wucht sein, womit regenschwangere Wolken den Himmel belasten, und auch, wenn man will, als Werbung um Hera, die Beherscherin des Luftraumes, ausgelegt werden. *Ὦτος*, *auritus*, wo nicht vielmehr, vgl. *δίωτος*, gehenkelt, erinnert an die beiden Hörner des Mondes im ersten und letzten Viertel. Jedoch seine Beziehung zur Artemis hat noch einen anderen glaubhafteren Grund. *Ὦτος*, die Ohreule, verlässt zur Nachtzeit, also wo der Mond leuchtet, ihre Schlupfwinkel, und kann überdem, auch das Dunkel liebend, nicht unschicklich mit dem *nubilum coelum* (vgl. bei Horaz: *Atra nubes condidit lunam*) in Verbindung gebracht werden. Für Griechenland bleiben wir am sichersten bei der gleich dem Monde gehörnten »Horneule« stehen. Sonst wäre unter Hinblick nach Indien verführerisch, den Langohr und, was mit dem Ephialtes stimmte, Springer Lampe, überdem ja ein der Artemis genehmes Jagdtier, ins Interesse zu ziehen. Der Inder nämlich glaubt in den Mondflecken einen Hasen *çaça*, angeblich s. v. a. Springer, zu erblicken und nennt deshalb den Mond *çaçin*, *çaçânka* (mit einem Hasen gezeichnet, gestempelt). Zufolge einer Angabe fielen die beiden Brüder bald nach Besiegung der Thrakier (Nordwinde? *Θρασκίας*), von welchen Iphimedeia und deren Tochter Pankratis nach der Insel Strongyle bei Sicilien, Sitze des Windgottes Aeolus, entführt worden, im Kampfe mit einander. Nach einer anderen tötete sie Apollon, d. h. nach dem stürmischen Unwetter kehrt die Sonne zurück. Oder: »Artemis auf Naxos verwandelte sich

in eine Hirschkuh und sprang zwischen jenen Brüdern hindurch. Beide warfen ihre Speere (Blitze), fehlten das Tier und trafen sich gegenseitig.« Wiederum s. v. a.: auch zur Nachtzeit geht der Mond, nachdem durch ihn die Wolken zerteilt, schließlich wieder unversehrt und siegreich aus dem Gewitter-Kampfe hervor. Zuletzt, die reizende Stiefmutter der beiden Aloeiden *Ἠερίβοια* wüsste ich nur als »in der Luft Rinder (Lichtstrahlen? oder auch: Wolken?) weidend« zu deuten, wennschon mir der natürliche Sinn des durch Otos und Ephialtes in einem ehernen Kerker dreizehn Monate unter Verschluss gehaltenen Ares entgeht, dessen Aufenthalt jene dem Hermes verrät. Etwa Ares, in feindlicher Absicht gegen die Himmelsfürsten Zeus und Hera, dessen Eltern?

Da kennt nun außerdem der Mythus eine *Τριτογένεια*, *Τριτογενής* und, vermutlich als hypokoristische Abkürzung, *Τριτώ*, die Tritoentsprossene, als Beiname der Kriegsgöttin Athene. Das angebliche *τριτώ*, welches Haupt bedeuten soll, scheint bloße Erfindung, um damit die Entstehung der Göttin aus Jupiters Haupte zu rechtfertigen. Ihre obigen Beinamen aber weisen, wie Preller Gr. Myth. S. 147 mit vollem Recht erinnert, auf einen alten Urmythus zurück, der erst später auf verschiedene Oertlichkeiten bezogen sei, Flüsse oder Seeen, bald in Böotien, bald in Thessalien, bald in Libyen, für welches sich zuletzt die meisten Stimmen entschieden. Beachtenswert scheint mir aber überdies die Dreiheit (Schol. Apollon. 1, 109) *Τρίτωνες τρεῖς, Βοιωτίας Θεσσαλίας Λιβύης, ἐν δὲ τῷ κατὰ Λιβύην ἐτέχθη ἡ Ἀθηνᾶ.* Weiter lesen wir bei Preller: »Die auf den Ursprung der Athene bezüglichen Mythen und überhaupt die ältesten Bilder und Symbole ihres Dienstes sind reich an eigentümlichen kosmogonischen Ideen, welche ein hohes Altertum verraten und sich am nächsten an die Vorstellungen anschließen, welche die Welt aus dem Okeanos und aus Nacht und Dunkel entspringen lassen (S. 31). Athene selbst erscheint in ihnen deutlich als eine starke Macht des Himmels (*Διὸς*, also coeli, *θυγάτηρ* und *Ὀβριμοπάτρη*), welche sowohl über Blitz und Donner (*Παλλάς*, nicht = *πάλληξ*, sondern, wie *vibrans fulmina Jupiter*) als

über Sonne und Mond gebietet und in schrecklicher Majestät einherfährt, aber auch wieder lieblich und milde glänzt und segnet, Aecker befruchtend« u. s. w. Man nehme weiter hinzu: die Nymphe des libyschen Sees, *Τριτωνίς*, war nach dieser Sage vom Poseidon (!) Mutter der Athene Herod. 4, 180. Ap. Rh. 1, 109, und *Τρίτων* ein Strom, welcher durch den Tritonissee sich in das mittelländische Meer ergießt. (Her. a. a. O. 178, 191. Aesch. Eum. 286), und so gleichsam mit Poseidon sich vermählt.

Nicht wahr? Ein gar seltsamer Zufall müsste gewaltet haben, um so viele ähnliche Züge zwischen *Triton* und *Tritogeneia* auf der einen, und dem Wasserabkömmling *Thraëtaona* auf der anderen Seite zu erzeugen, im Falle — völliger Unabhängigkeit der beiderseitigen Mythen unter sich, ohne irgendwelche geschichtliche Vermittlung. Entstammt die Wortsippe, welche sich ohnedies der griechischen Sprache schwer fügt, wirklich einer Entlehnung von auswärts und fremden Culten: so verdankten die *Τρίτων* geheißenen Seen und Flüsse diese Namen glaubhafter erst Tritonen und etwaiger in der Nähe üblicher Athene-Verehrung; nicht umgekehrt.

Tieferer und besonderer eigener Studien in der Mythologie vermag sich der Verfasser dieser kleinen Arbeit nicht zu berühmen. Es würde ihm aber erfreulich sein, wenn man nur fände, der von ihm eingeschlagene Weg der Forschungsmethode erscheine bedeutend genug, um mit Nutzen weiter verfolgt zu werden.

Pott.

Ist יהוה accadisch-sumerischen Ursprungs?

In meiner Recension von Hommels zwei Jagdinschriften Assurbanipals in dieser Zeitschrift habe ich gelegentlich über die Sucht der jüngeren Assyriologen geklagt möglichst viel von semitischem Sprachgut zu sumerisiren. Auch der Gottesname יהוה ist nun dieser Leidenschaft zum Opfer gefallen. יהוה soll accad.-sumer. Ursprungs sein! Schon Schrader hatte den assyrischen (genauer babylonisch-semitischen) Ursprung dieses Gottesnamens behauptet*), Fr. Delitzsch, der sich früher dieser Hypothese Schraders gegenüber ablehnend verhielt**), geht jetzt noch einen Schritt weiter, indem er in seiner neuesten Schrift***) die accad.-sumer. Herkunft von יהוה eingehend zu begründen sucht. Plötzliche Umkehrung lang bestehender Erklärungen ist öfter vom schönsten Erfolg begleitet gewesen. Auch Delitzsch wagt eine solche Umkehrung: »Nicht vom Tetragramm יהוה als einem Derivat von הוה »sein« ist auszugehen und von da zu יָהוּ, יָהּ u. s. w. als vermeintlichen Abkürzungen fortzuschreiten, sondern es ist vielmehr umgekehrt von יָהוּ, יָהּ, י als den ältesten ursprünglichen Namensformen aus zur Erklärung des Tetragramms יהוה fortzugehen.« »Dieser ursprüng-

*) S. Schrader im Jahrbuch f. protest. Theol. I, p. 316 flg. und vgl. damit desselben KAT. p. 3 flg. Daraus dass dem *Jau* der syrischen Königsnamen *Jaubi'd* das Gottesdeterminativ vorgesetzt ist, lässt sich noch durchaus nicht auf einen assyrischen Gott *Jau* schließen. Denn da der syrische König den Assyrern noch unter dem Namen *Ilubi'd* bekannt war, mussten sie *Jau* nur für einen anderen Namen des auch ihnen bekannten Gottes *Ilu* halten und demgemäß in der Schrift ebenso behandeln.

**) S. Baudissin: Studien zur semit. Religionsgesch. I, p. 226, Anm. 6.

***) Wo lag das Paradies? Eine bibl. assyriol. Studie mit zahlreichen assyriol. Beiträgen etc. von Friedr. Delitzsch. Leipzig, Hinrichs 1881, p. 158 flg.

liche Gottesname יהו ist den Hebräern wenigstens mit den Philistern, wahrscheinlich mit den Kanaanäern überhaupt gemeinsam und gerade im Gegensatze zu dem *Jau* dieser anderen Völker erfolgte die specifisch hebräische Umprägung zu יהוה = der Seiende. Der kanaanäische Gottesname *Jah, Jahu* aber hat gleich den meisten übrigen kanaanäischen Gottesnamen seine Wurzeln im babylonischen Pantheon und entspricht dem *Ja-u* zubenannten Gott *Ilu*, dem obersten Gott des ältesten babylonischen Göttersystems.« Dieser Gottesname ist aber eine Schöpfung des nichtsemitischen Volkes Babyloniens. Die Kanaanäer haben ihn allerdings nicht diesem direkt entlehnt, sondern durch Vermittlung der semitischen Babylonier überkommen. Die ursprüngliche accad.-sumer. Form war *i*. Diese bildeten die semitischen Babylonier um in *Jau;* in dieser Gestalt kam der Name zu den Kanaanäern, von denen er dann weiter zu *Jahu* umgeformt ward etc. »Umgekehrt wird ein Schuh daraus« heißt es von dieser Umkehrung jedenfalls nicht. Doch hören wir zunächst seine Hauptargumente gegen die bisherige Erklärung des Gottesnamens: 1) Nur יָהוּ יָה ist als populärer Gottesname nachweisbar. Denn es giebt keinen einzigen Eigennamen, der mit dem vier-buchstabigen יהוה zusammengesetzt ist (p. 159). 2) יָה (יה) י *(ī, ja)* wie in מַלְאָכִי, יֵהוּא sind als Abkürzungen von יהוה unbegreiflich. 3) Keine semitische Gottheit ist jemals nach einem so abstracten Begriffe wie der Seiende ursprünglich benannt worden; ein Name von solcher Bedeutung trägt von vornherein das Gepräge späterer aus Reflexion hervorgegangener Umdeutung (p. 161). 4) *Jahu* war allgemein kanaanäischer Gottesname. Daraus ergiebt sich eine neue Instanz gegen die Ableitung von הוה, היה = sein, da diese Wurzel rein aramäisch-hebräisch, aber nicht kanaanäisch ist, es wird dadurch Babylonien, das Heimatland des ganzen oder fast ganzen übrigen kanaanäischen Pantheons, als Heimat auch des Gottesnamens *Jahu* ohne weiteres nahe gelegt p. 162, 163.

Alle diese Einwände sind leicht widerlegbar. Ich bemerke gegen 1): Wenn alle Propheten und sonstigen Gottesmänner

des Alten Testaments zum Volke stets von יהוה reden, wenn Männer und Frauen aus dem Volke Israel stets יהוה im Munde führen, wenn in der gewöhnlichen Schwurformel חי יהוה sich der volle Gottesname findet, conf. auch אֲהָהּ אדני יהוה, wenn die kürzere Form יָהּ außer in den zusammengesetzten Eigennamen nur in poetischer und gehobener Rede vorkommt, im Ganzen überhaupt nur 44mal, davon 27mal in der Formel הללו יה oder ähnlichen (nämlich 2mal יהלל resp. יהללו יה, 1mal תהלל יה), wenn die Moabiter in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts v. Chr. den Gott Israels als יהוה kennen (Mesainschrift Z. 18), sind das nicht Beweise genug, dass יהוה in Israel der populäre Gottesname war? Will man behaupten, dass die Schriftsteller überall absichtlich die längere Form der kürzeren substituirt hätten? Es bliebe doch noch die Mesainschrift! Höchstens hätte also das spätere Kunstproduct die ursprünglichen Formen schon sehr früh ganz verdrängt! Jedenfalls lässt sich aber aus dem alleinigen Vorkommen der kürzeren Formen in den zusammengesetzten Eigennamen durchaus noch nicht auf ihre Ursprünglichkeit schließen. Gerade von Del. Standpunkt aus hätte man umgekehrt in diesen Namen die vollere Form erwartet. Waren die kürzeren Formen nicht auf lautlichem Wege aus den längeren entstanden, war יהוה ein aus Reflexion in absichtlichstem Gegensatz zu dem kanaanäischen יָהוּ hervorgegangenes Kunstproduct, man sollte glauben, die längere Form hätte in den specifisch theokratischen Eigennamen im Gegensatz zu den entsprechenden heidnisch-kanaanäischen Namen die kürzeren Formen verdrängen müssen! Dagegen können Abkürzungen des vollen Namens in längeren zusammengesetzten Eigennamen gar nicht befremden. Erfahren doch in allen Sprachen Nom. propr. und insbesondere längere selbst sonst nicht nachweisbare Verstümmelungen von Formen! Ueber Verstümmelungen in hebr. Nom. propr. vgl. Baudissin Stud. z. sem. Relg. I, p. 224; Mitler: De prouerb. quae dicuntur Aguri etc. p. 40, 41; Böttich. Lehrg. § 264. Olsh. Lehrb. der hebr. Spr. p. 613 conf. z. B. אִיעֶזֶר statt אֲבִיעֶזֶר, מִיכַל statt מִיכָאֵל u. v. a. Wenn יהוה vielleicht mehr als andere Wörter in Nom. propr. Verkürzung erfahren hat, so liegt das

einmal in dem häufigern Gebrauch gerade der mit יהוה zusammengesetzten Eigennamen und sodann in der schwachen Natur des Wortes, das besonders zur Verkürzung neigte.

Gegen 2): Zunächst verstehe ich nicht, wie Delitzsch unter den kürzeren Formen des Gottesnamens auch eine Form *ja* aufführen kann. Nach ihm scheint יֵהוּא aus יָהוּא entstanden zu sein. Womit will er aber diesen auf dem Boden hebräischer Sprache ganz unbelegbaren Uebergang von *jă* in *jē* beweisen? Die assyrische Namensform *Ja 'û a* (Schrader transcribirt *Ja-hu-a*, Del. p. 285: *Ja-u-a*) hat doch für die hebräische Aussprache dieses Namens ebensowenig Beweiskraft wie etwa das assyrische *Sir-'-la-ai* (Del. *Sir-'a-la-a-a*) oder *Ursulimmu* für die hebräische Aussprache von ישראל oder ירושלם. Höchstens können wir aus der assyrischen Namensform schließen, dass zur Zeit Salmanassars II. neben יֵהוּא in Israel noch die ursprünglichere Namensform יְהוֹאָא in Gebrauch war*). Wie die Assyrer יְהוּדָה durch *Ja-u-da-a-a (Jaudâ)* wiedergeben, oder ein יהובעד durch *Ja-u-bi-'-di*, יהואחז durch *Ja-u-ḫa-zi*, so machten sie wohl aus יְהוֹאָא zunächst *Ja-u-'u-a* und daraus dann *Jaua*. Jedenfalls darf יֵהוּא nicht von יֵשׁוּעַ getrennt werden und beide sind ganz zweifellos aus יהואא, יהושע entstanden und zwar nach einer auch sonst im Hebräischen unter denselben Bedingungen eintretenden Regel vocalischer Dissimilation, worauf schon Geiger: Ursprung und Entwicklung der menschlichen Vernunft und Sprache p. 431 aufmerksam gemacht hat. Als Beispiele dieser noch immer nicht genügend gewürdigten Dissimilation führe ich an: תִּיכוֹן statt תּוֹכוֹן, חִיצוֹן statt חוּצוֹן, עֵילוֹם statt עוֹלוֹם etc. und mit Dissimilation in zweiter Sylbe לוּלֵא statt לוּלוֹא, יאכֵל statt יאכֻל conf. arab. *ja'kul*, aram. *jêkul*, daher hebr. Inf. אֱכֹל conf. noch יֶאֱסֹף, aber יאסֵף u. a. Sodann ist mir unbegreiflich, warum die Verkürzung יְהוּ, יה und besonders ו aus יהוה eine auf semitischem Gebiete unerhörte sprachliche Gewaltsamkeit sein soll? Natürlich wird niemand diese Abkürzungen direct aus יהוה herleiten wollen. Aus יהוה ward zunächst יָהוּ resp.

*) יֵהוּא war wohl mehr der volkstümliche Name.

יָהוּ — und zwar zuerst in zusammengesetzten Nom. propr. je nach dem der Gottesname am Ende oder Anfang des Compositums stand — eine Abkürzung, deren Möglichkeit Del. selbst zugiebt. Aus יָהוּ ward dann, zunächst wieder am Ende zusammengesetzter Namen, יָה. Ist Abfall eines unbetonten auslautenden *û* im Semitischen, speciell hebräisch etwas so Unerhörtes? Ist nicht im Hebräischen das unbetonte frei auslautende Nomin. *û* schon überall abgefallen und im Syrischen gar das *û* in קְטַלוּ? Vielleicht sah die spätere Sprache in dem ו von יהו ein solches Nomin. *û* und streifte es daher ab. Aber auch sonst wäre der Abfall eines unbetonten auslautenden *û* in einem längeren Nom. propr. nicht auffallend. Aus יָה ward eventuell יָהּ wie aus ־ָה eventuell ein ־ָה; aus *î* aber (als Suffix der ersten Person oder sogenanntes Jod paragog.!) + *jâ* (z. B. יָה + מַלְאָכִי, conf. אֲבִיָּה (אָבִי); אֲחִיָּה (אָחִי) אוּרִיָּה (אוּרִי)) ein *îjâ*, *îj*, *î*, wofür ich mich nicht auf den Abfall des unbetonten Acc. ־ָה, sondern auf analoge Fälle wie *ai* (מַלְכֵי) aus *aija*, *aij* berufen will*). Scheint doch Delitzsch selbst eine Verkürzung von יָה, יָהּ, *î* aus יָהוּ auf hebräischem Boden zuzugestehen, nur dass er יהו nicht weiter aus יהוה verkürzt sein lässt, obwohl er selbst die Möglichkeit eines solchen Ursprungs anerkennt. Oder ist er der Meinung, dass die Hebräer nebeneinander die Formen *î* und *jau* den Assyrern entlehnt hätten, aus *jau* dann *jahû* bildeten, indem ihnen aber in diesem *jahû ja* als der wesentlichste Bestandteil des Gottesnamens lebendig blieb, daneben auch noch *jâ* und *jâh* sagten? So unwahrscheinlich diese Annahme ist, so unbedenklich jedenfalls unsere Erklärung der kürzeren Formen des Gottesnamens, und keinenfalls ist diese Art der Abkürzung ebenso unmöglich »wie dass יָרוּן und נְבוֹ jemals zu י oder נ verflüchtigt erschienen«.

Gegen 3): Auch meines Erachtens ist יהוה nicht Hiphil- sondern Kalform. Sprachlich ist diese Annahme ganz unanfechtbar s. Del. p. 160. 161, auch Gesen. Handwörterbuch 8. Aufl.

---

*) So wohl auch מַתְּנִי aus מַתַּנְיָה = Geschenke Jâhs, חַגִּי = Feste Jâhs u. ähnl.

p. 332. Aber das hebräische Volksbewusstsein verband jedenfalls mit dem Namen nicht den abstracten Begriff der metaphysischen, sondern den concreten der moralischen Unveränderlichkeit. »Ich bin der ich bin«, bezeichnete den Gott Israels als den sich stets gleich bleibenden, unveränderlichen in seinem Verhalten Israel gegenüber. Ueberall wo offenbar auf die etymologische Bedeutung von יהוה angespielt wird, steht dieser Begriff ohne Frage im Vordergrunde conf. Deut. 7, 9; Mal. 3, 6; Jes. 26, 4; Hos. 12, 6. In der Tat eine ebenso zutreffende als erklärliche Bezeichnung Gottes als **Bundes**gottes.

Gegen 4): Dass die hamathensischen, phönicischen, ammonitischen Eigennamen, in denen sich vielleicht unser Gottesname findet, ihn noch nicht als allgemein kanaanäischen Gott erweisen, giebt Delitzsch selbst zu (p. 159, 163)*). Aus den keilinschriftlichen philistäischen Königsnamen Mitiatî, Padî, Ṣidḳâ p. 163 lässt sich aber gar nichts beweisen, da es höchst problematisch ist, ob in ihnen unser Gottesname steckt. Jedenfalls hat Ṣidḳâ »zweifellos« gar nichts mit צִדְקִיָּה zu tun, und es mit dem dazu ganz unsicheren (s. Olshaus. p. 613) מַתְּנָה zu vergleichen (so Schrader) ist erst recht verfehlt. Man hätte nach Analogie dieser Form doch Ṣidiḳḳâ oder Ṣadakkâ erwartet!

Schwerer wiegende Bedenken gegen die Ableitung des יהוה von הוה als diese Delitzschs, die ich glaube durch das Vorstehende vollkommen gehoben zu haben, werden sich kaum vorbringen lassen. Man wird kaum noch einwenden wollen: da הוה im Sinne von »sein« auf hebräischem Boden zu היה geworden sei, und die wenigen Formen von הוה Aramaismen seien, könne יהוה als specifisch hebräischer Gottesname in keinem Zusammenhang mit jener ursprünglichen Form des Seins stehen. Die Möglichkeit, dass in einem altüberlieferten Namen sich eine ursprünglichere Form erhalten habe, wird selbst der enragirteste Junggrammatiker nicht leugnen wollen, vgl. außerdem חַוָּה und חַיָּה in **demselben**

*) Vgl. auch Baudissin a. a. O. p. 220 flg.

Sinn und חַוָּה als Nom. propr. gegenüber חיה, sowie חיה 2. Sam. 23, 13*) in analoger Bedeutung mit חוה (Lager, Dorf). Dazu kommt, dass in חיה aus חוה jedenfalls kein spontaner Lautwandel — denn ו als zweiter Radikal bleibt der Regel nach im Hebräischen, conf. גֵּוָה, גוע רוח, עוה חור u. s. w. — sondern ein combinatorischer vorliegt, sehr wohl also eine Form von חוה sich erhalten konnte, wo eben jene Lautcombination, durch die ו zu י ward, nicht eintrat. Die ursprüngliche Form der Wurzeln חיה (חוה) wie חיה dürfte nämlich gewesen sein חוו und חוו: daher die Formen חַוָּה, חַוּוֹת**). Im Perf. des Grundstammes haben wohl schon in der Grundsprache neben einander existirt act. Formen wie חָוַת und חָוָה und neutr. wie חָוִו und חָוִו. Aus diesen sind durch assimilatorischen Einfluss des *i* sowie dissimilatorischen der beiden ו — denn auch das zweite hielt sich zunächst in der Grundsprache zwischen den Vocalen *i* und *a* — neben einander hervorgegangen die beiden Formen חָוִי resp. חָוִי und חָיִו resp. חָיִו. Die Formen חָוִי resp. חָוִי dürften die activen Perf. zu Verbis ל״י umgestempelt haben, conf. arab. *hawija* und *hawa(j), ḥawija* und *ḥawa(j)*. An חָוִי resp. das act. Perf. ל״י dieser Wurzel schließen sich die aram. Bildungen חֶוְיָא (syr.) resp. חִוְיָא (targ.), an חָיִו aram. Bildungen wie חַיְוְתָא resp. חַיוּתָא (syr.) und חֵיוְתָא (bibl. aram. und targ.)***), sowie das aeth. *ḥajĕwa*. Aus חָיִו ward aber später auf arab. wie aram.-hebr. Boden durch assimilatorischen Einfluss des *i* ein חָיִי resp. contrahirt חַי, so arab. חָיִי resp. חַי, syr. חְיָא statt חְיִי activ geworden, bibl. aram. חיא, syr. und bibl. aram. auch als Verb. ע״ע behandelt, conf. syr. נְחֵא, מְחָא, אַחִי, bibl. aram. מַחֵא Dan. 5, 19, syr. und targ. als Nomen חַי חַיָא conf. noch targ. חַיְתָא Dorf, hebr. חוה, חי. Denselben Process werden wir nun aber auch für das parallele חָיִו ansetzen können

*) Zu 2 Sam. 12, 11 s. Wellhausen: der Text der B. B. Samuelis p. 213.

**) Ueber die Bedeutungsübergänge in beiden Wurzeln s. Gesen. Handwörterb. 8. Auflage s. v., sowie Fleischer und Del. Job. 2. Auflage, p. 94, 95.

***) Conf. auch arab. חַיְוָן, doch mehr aram. Entlehnung.

und auf diesem Wege die Form des היה entstanden sein lassen. Im Arabischen erhielt sich als Verbum wie Nomen in der Bedeutung »leben« nur die Wurzelform חיי, sonst חוי — beachte aber X von חיי in der Bedeutung von חוי und neben einander *ḥaijun* und *ḥiwâ'un* (Zelt) — von einem היי findet sich keine Spur sondern nur הוי; im Aramäischen verdrängte חיי als Verbum alle anderen Formen, im Nomen haben sich aber neben חיי noch Spuren der Wurzelformen חוי und היי erhalten, von הוו begegnen wir auch hier nur der Form הוי; im Hebräischen endlich siegten als Verbum die Formen היה und חיה über die anderen, während sich im Nomen noch Spuren der Formen חוו und הוו aufweisen ließen und selbst im Verbum in der ursprünglichen Bedeutung »fallen« eine Spur von הוי s. Hiob 37, 6*) sich zeigt. Nach dem allen sind wir aber durchaus zu der Annahme berechtigt, dass im Hebräischen zu einer und derselben Zeit neben היה im Sinne des Seins noch und vielleicht noch gebräuchlicher הוי existirte, und dass zu dieser Zeit von הוי sich יהוה als Gottesname ausbildete. Wenn dann היה allmählich הוי als Verbum verdrängte, in dem erstarrten Nomen propr. sich aber ein Rest des früheren הוי erhielt, so ist das doch wohl sehr erklärlich und jedenfalls erklärlicher als die Erhaltung eines appellat. Nomens חַוָּה neben חַיָּה.

Beiläufig sei noch bemerkt, dass die Ableitung von הוא (היא) aus חוא die Delitzsch allerdings nur zweifelnd giebt p. 165, 166, ebenso verfehlt ist wie die früher beliebte umgekehrte von חוא aus הוא (s. z. B. Nolde: Concordantiae particul. ebraeochald. p. 226). Zunächst sind die Analogien, die Delitzsch zur Unterstützung seiner Ableitung aus dem Aethiopischen und Assyrischen beibringt, möglichst unglücklich gewählt. Im Aethiopischen und Assyrischen hat sich ja nicht aus den Pron. separat. 3. Pers., sondern aus der Präposition ב mit einem Suffix ein wirkliches Verbum ent-

*) Wie übrigens die hebräischen Formen von הוה im Sinne des Seins aram. Einfluss ihr Dasein verdanken, so vielleicht diese Form arabischem.

wickelt. In den Verbindungen, aus denen z. B. ein aeth. *bô* oder assyr. *basû* als Verbum hervorging, war die Präposition durchaus nicht an sich für den Sinn entbehrlich und für die hier vorliegende Begriffsentwicklung ganz wesentlich. Von Sätzen als wie »bei ihm *(bô)* bei mir *(bĕja)* viel Besitz«, »dabei (darin) ist das und das« erhielten *bô, bĕja* die verbale Bedeutung von »er hat«, »ich habe« und werden daher auch schon gewöhnlich mit dem Acc. des Objects verbunden, *bô* aber auch die verbale eines »es ist vorhanden«, »es giebt«. Aehnlich ist die Entwicklung des assyr. *basu* aufzufassen. Wie ein Pron. separat. irgend einer Person zu einer solchen oder ähnlichen Bedeutung hätte gelangen können, ist mir unklar. Sodann scheint mir Delitzsch keinen klaren Begriff von dem Wesen eines sogenannten Verbum substantivum zu haben. Unter Verbum substantivum versteht man doch bekanntlich ein Verbum, das an sich durchaus ganz inhaltlos ist, daher man es auch Verbum abstractum nennt, durchaus keine attributive Bestimmung des Subjects enthält, vom Subject durchaus nichts prädicirt, sondern nur als Aussage dient, dass ein anderes Wort dem Subject als Prädicat angehöre, als Bindeglied (copula) zwischen Subject und Prädicat. Darnach sind aber die eben besprochenen aethiop. *bô, beja* etc. sowie das assyr. *basu* in ihrer verbalen Verwendung durchaus keine Verba substantiva, zu denen sie Delitzsch degradirt, sondern volle concrete Verba. Fürs Aethiopische verweise ich auf die Beispiele bei Dillmann: Gramm. der aeth. Sprache p. 320. 343. 386. 401 und Lexicon ling. aeth. p. 481; fürs Assyrische auf die Beispiele in ZDMG. 1872, p. 304 und Norris: Assyr. Diction. I, p. 129. In einem assyr. *basu libbua ina Babel* = mein Herz war in Babel, ist *basu* ebensowenig Copula als unser »wǎr« in »Es war einmal ein König« oder das »war« = befand sich in der entsprechenden deutschen Uebersetzung dieses Beispiels. Allerdings kann der Semite in Beispielen wie dem obenangeführten an die Stelle eines Verbalsatzes einen Nominalsatz setzen, man kann also z. B. hebräisch sagen לִבִּי בְּבָבֶל, dann ist בבבל virtuelles Prädicat = ein in Babel befindliches, steht gleichsam für

הָיָה בב' und die Copula fehlt wie der Regel nach in den semitischen Nominalsätzen. Sobald man aber היה hinzusetzt, ist aus dem Nominalsatz ein Verbalsatz geworden und היה ebensowenig verbale Copula wie unser »war« in dem betreffenden Beispiele. Ebenso ist aber das assyrische *basu* in jenem Beispiel aufzufassen wie in analogen, wo wir es öfter durch »haben« als volles Verbum wiedergeben können, conf. auch *usabsu* = er bringt zu Stande. Jedenfalls hat sich zunächst aus *basu* ebenso ein volles concretes Verbum entwickelt, wie aus aethiop. *bô*. Ob dieses dann je zu einer bloßen Copula herabgesunken ist, ist mir nach den bisher vorliegenden Beispielen höchst fraglich. Nun geben wir gerne die Möglichkeit zu, dass aus הוא in seiner copulativen Verwendung (conf. z. B. יהוה הוא האלהים Deut. 4, 35. 39)*) eine verbale Copula הוא, היה hervorgehen konnte. Aber הוא (היה) kommt ja noch oft, ja hebräisch noch öfter als in der copulativen, in der Bedeutung eines vollen Verbums, in der von geschehen, eintreten, werden, vorhanden sein, sich befinden vor. Aus einem הוא können sich, wie wir schon bemerkten, diese Bedeutungen schlechterdings nicht direct entwickelt haben. Sollen wir also etwa annehmen, dass aus הוא sich zunächst eine verbale Copula, sodann aber aus

---

*) Das Pronomen der dritten Person dient in allen solchen Fällen dazu, auf das Prädicat hinzudeuten, es hervorzuheben. Sieben Kühe — sie (הֵנָּה) sieben Jahre; Deut. 32, 39 אני אני הוא nicht = ich ich es (bin), sondern ich (bin) er oder es nämlich ich, also ich bin ich, der, für den ich mich ausgebe, Psalm 44, 5 אתה הוא מלכי nicht = du, er ist mein König, d. i. du, du bist mein König, sondern du (bist) er, mein König. Daher Zach. 3, 8: אתה וְרֵעֶיךָ, כִּי אנשי מופת המה einfach: Du und deine Genossen ja (ihr seid) sie die Männer des Vorzeichens, und von einem plötzlichen Uebergang in ein Pronomen der dritten Person kann hier so wenig die Rede sein, wie in dem oben angeführten Beispiel Psalm 44, 5. Ueberall hat הוא, המה etc. als Copula dieselbe Bedeutung und dieselbe Function und ich verstehe nicht, wie Kautzsch noch in der neuesten Auflage Beispiele wie Psalm 44, 5 als Fälle anderer Art bezeichnen kann. Die frühere Darstellung bei Rödiger war jedenfalls richtiger.

diesem Verbum abstractum ein Verbum concretum in den angegebenen Bedeutungen herausbildete? Das hieße in der Tat für das Hebräische hier eine ganz einzigartige, allem was wir bisher über die Bedeutungsentwicklung der Sprachen wissen, widersprechende Erscheinung constatiren. Dagegen bedarf es für den Abschwächungsprocess eines concreten Verbums wie eintreten, vorhanden sein zu einem rein abstracten, einer reinen Copula keiner Belege weiter. Und wenn nun für den Lautcomplex הוה notorisch im Arabischen wie Hebräischen die Bedeutungen *labi, delabi, cadere, deorsum ruere* — fürs Hebräische conf. außer Job. 37, 6 das Substantivum הֹוָה Sturz, Job. 30, 13 — und für eben diesen Lautcomplex im Hebräischen die Bedeutungen eintreten (wir können doch ebenso gut sagen einfallen, vorfallen), geschehen, vorhanden sein nachweisbar sind — derselbe Lautcomplex also, um uns einer lateinischen Analogie zu bedienen, neben *cadere* die Bedeutung *accidere*, conf. auch schon lateinische Phrasen wie *hoc percommode cecidit*, entwickelt hat, so ist mir schlechterdings unverständlich, wie Delitzsch behaupten konnte: auf die Verblassung der Grundbedeutung des arabischen הוי zu *accidere* = *fieri, esse* führe sonst im Semitischen keine Spur. Es wird danach doch wohl bei der alten Bedeutungsentwicklung (s. schon Gesenius, Thesaurus I, p. 375) von הוה, היה, die neuerdings bekanntlich durch Fleischer ihre weite Vollendung erfahren hat, sein Bewenden haben müssen.

So wenig sich aber gegen die bisherige Erklärung des יהוה und des Verhältnisses der volleren zu den kürzeren Formen sagen lässt, so viel gegen Delitzschs Erklärung. 1) Wie kamen die Hebräer darauf, aus einem den Assyrern entlehnten *jau* ein *jahû* zu bilden? Warum wurde daraus nicht nach den gewöhnlichen Lautgesetzen des Hebräischen einfach ein *jô?* Man wird doch wohl nicht dieses zu erwartende *jô* in dem יו von יְהוֹשֻׁעַ u. a. entdecken wollen! Und wie will man von dieser Annahme aus die Form יָהוּ erklären? Nimmt man an: die Hebräer hätten das ו in יהו mit Recht

mit dem ו in מְתוּשָׁלַח etc. (s. Del. p. 164)*) identificirt, und daher bisweilen für dasselbe ein ihrer Sprache eigenes, verwantes ו (conf. בְּנוֹ Num. 24, 3. 15) gesetzt, woher finden wir dann niemals am Ende eines zusammengesetzten Nom. propr. ein יָהוּ und ebenso niemals am Anfang desselben ein יְהוּ? Wir können einen sehr einfachen Grund für diese Erscheinung anführen. Das aus יַהְוֶה verstümmelte יַהְוְ ward im Anfang zusammengesetzter Eigennamen nach Analogie von גְּבַר u. a. zu *j°hau*, *j°hô* umgebildet, weil ein *jâhû* in diesen zu einem einheitlichen Worte verschmolzenen und daher einen Hauptton tragenden Namen den Ton zu sehr nach vorne gezogen hätte, während ein יָהוּ aus יַהְוְ sich für die Tonstelle vorzüglich eignete. Statuirt man aber mit Schrader für den assyrischen Gottesnamen die Aussprache *Jahu*, so bliebe immer noch das hebräische יְהוּ unerklärt.

2) Aber *Jau (Jahu)* ist bisher als Name eines assyrischen (babyl.) Gottes noch gar nicht erwiesen, sondern höchstens die accadisch-sumerische Urform *i*. Hören wir, auf welchem Wege man zum Ansatz dieser Nebenform zu *i* gelangt. In den nämlichen Wörtern wechseln phonetisch geschriebenes *i* und ein Schriftzeichen dem die Lautwerte *ni*, *sal*, *ṣal*, *il* zukommen, das aber in diesen Fällen *il* zu lesen sein wird, unterschiedslos als Benennungen Gottes. Nun führt dieses Schriftzeichen den Namen *i* oder *ia-u*; letzteres ist nichts weiter als das mit assyrischer Nominativendung versehene *i*. Also wird der Gottesname *i* semitisch-babylonisch gelegentlich auch mit Nominativendung *iau* gelautet haben und es kann nur als Zufall gelten, dass *Jau* bislang noch nicht als babylonisch-semitischer Name des Gottes selbst nachgewiesen ist, (s. p. 163, 164). Aber nach welchen Lautwandelgesetzen des Assyrischen ward aus *i* + *u* ein *iau?* Delitzsch scheint

---

*) Uebrigens ist bei dieser Annahme auch die Umbildung des יהו in יהוה doch einigermaßen rätselhaft. Wenn man das *û* in *jahû* als nicht zur Wurzel gehörig fasste, wie kam man darauf, dies *ja* oder *jah* in Zusammenhang mit הוה zu bringen, es als Abkürzung von יהוה zu betrachten und dafür diese volle Form einzusetzen?

diesen Uebergang für so unanstößig zu halten, dass er für seine Erklärung jetzt nichts mehr beizubringen für nötig hält. Früher berief er sich auf die Analogie von *gu-u*, *śu-u* aus *ga*, *śi*. Dieser Vorgang ist nach den auch sonst in den semitischen Sprachen vorkommenden Erscheinungen vocalischer Assimilation denkbar, aber aus *i* + *u* konnte nach semitischer Grammatik nur hervorgehen *iju* oder *iu* (als Diphthong!); ich wüsste überhaupt keine Sprache, speciell keine semitische, in der aus *i* + *u* ein *jau* oder *iau* geworden wäre! Also kann die Nebenform *iau* des Schriftzeichens *i* nicht auf diese Weise erklärt werden. Auf den Namen der Schriftzeichen lagert überhaupt noch teilweises oder völliges Dunkel. In einer Anzahl von Namen sind diese ohne Frage wie Friedr. Delitzsch richtig erkannt hat, identisch mit einem der accadisch-assyrischen Sylbenwerte der Zeichen, dieser nur vermehrt durch die semitische Nominativendung, so Nr. 1 Sylbenwert *aš*, *rum*, *ruw*, *dil*, Name *dilu**), Nr. 2 S. *ḫal*, N. *ḫallu*, Nr. 105 S. *rab*, N. *rabbu*, Nr. 136 S. *bi*, *kaš*, *kas*, *gaš*, N. *kâšu*, Nr. 196 S. *mat*, *kur*, *šat*, *šad*, *lat*, *rat*, N. *kûru*, s. Nr. 3, 58, 153, 198, 263. Vocalisch auslautende Sylbenwerte scheinen sich dabei zu redupliciren, so Nr. 14 Sylbenwert *ka*, Name *kâgu*, Nr. 28 S. *la*, N. *lalû*, Nr. 32 S. *li*, N. *lilu*, conf. Nr. 56, 254, 276, doch conf. Nr. 293, S. *gu*, N. *gû*, Nr. 78 S. *si*, N. *sû* (aus *su-u*), s. Nr. 164 und Nr. 110 S. *si*, N. *sunnu*, Nr. 55 S. *si*, N. *sîtu*. Andere Schriftzeichen sind nach dem Sinnwerte genannt, so Nr. 173 Sylbenwert *šiš*, *sis*, Name *urinnu*, nach dem Sinnwert *uru*, Nr. 202 S. *tur*, N. *kištu*, nach dem Sinnwerte gleicher Form, Nr. 301 S. *ur*, *lik*, *liķ*, *taš*, *tas*, N. *kalbu*, nach dem Sinnwerte gleicher Form, conf. Nr. 145. 203. 233. 278. Aber andere harren noch einer sicheren Erklärung, so z. B. Nr. 10 Sylbenwert *bul*, *pul*, Name *muk minnabî*, Nr. 33 S. *bab*, *kur*, *ķur*, N. *pappu*, Nr. 41 S. *bi*, *bat*, *mid*, *mit*, *til*, *sis*, *bil*, N. *baṭṭu*, *idimmu*, *kabtu*, Nr. 50 S. *ḫu*, *pag*, *bak*, *bag*, N. *mušin(n)u*,

*) Ich citire nach Delitzschs Schrifttafel in seinen assyrischen Lesestücken.

Nr. 82 S. *dir*, N. *dirigu*, Nr. 83 S. *tab*, *ṭab*, *dap*, N. *tabbu*, *dili minnabî*, Nr. 86 S. *ab*, *ap*, N. *išu*, Nr. 98 S. *i* N. *igittû*, conf. Nr. 103, Nr. 99 S. *kun*, *gun*, N. *ḥû*, Nr. 100 S. *tur*, N. *dumu*, Nr. 180 S. *aš*, N. *diššu*, *iššu*, Nr. 185 S. *mir*, N. *ṭun-guaû*, Nr. 211 S. *uḥ*, N. *kušu*, Nr. 245 S. *ši*, *lim*, *liv*, N. *igû*, Nr. 279 S. *lu*, *dib*, *tib*, N. *udû*, *dibbu* u. a. m. Hierher gehören nun auch die Namen *i* und *iau* resp. *jahu**) des Schriftzeichens Nr. 141, auch *iminnabî*, wenn das Schriftzeichen verdoppelt ist, wobei *minnabî* »verdoppelt« zu bezeichnen scheint, conf. Nr. 128. Nach Delitzsch führt dieses Schriftzeichen den Namen *i* nach seinem ihm besonders charakteristischen nichtsemitischen Lautwert *i*. Das wäre möglich, obwohl dieser Lautwert des Zeichens noch gar nicht nachgewiesen ist, und vielleicht sind in der Tat einige der eben aufgeführten Namen in ähnlicher Weise zu erklären, so z. B. der Name von Nr. 33, weil das Zeichen außer den angeführten Lautwerten auch den von *pap* oder *pa* besaß**), von Nr. 83, weil das Zeichen eventuell in dem freilich nicht mit aufgeführten Lautwert von *dil* vorkam, conf. Nr. 86. 99. 180. 279***) etc. Wenn danach aber vielleicht öfter ein Zeichen zwei Namen nach zwei in der ersten Columne der Syllabare **nicht** miterwähnten Lautwerten führte, conf. z. B. Nr. 180, könnten wir da nicht annehmen, dass unserem Zeichen neben *i* der Name *iau* (oder *jahu*), der nicht aus *i* + *u* entstanden sein kann, zu Teil ward, weil ihm neben dem nicht mitaufgeführten Lautwerth *i* auch der gleichfalls nicht angegebene *ja(ia)* oder *jah(iah)* zukam? Oder ist vielleicht gar *i* — man beachte das Fehlen des diesem Namen sonst fast stets charakteristischen Auslauts *u* — eine **graphische** Abkürzung von *iau?*†) Jedenfalls sind wir durchaus nicht

---

*) Nach P. Haupt: Assyr. Bcht. herausgegeben von Friedr. Delitzsch und P. Haupt p. 3 ist das erste diesen Namen darstellende Zeichen zu lesen *ia* nicht *ja*.

**) P. Haupt l. c. Nr. 23 giebt den Lautwert *pap* mit an.

***) Zu Nr. 100 conf. P. Haupt l. c. Nr. 78, der als **accad.** Sinnwert *dumi* angiebt.

†) Nach Halevy (Revue crit. p. 461) ist *i* Abkürzung von *il*, wie *a* von *aleph*, aber was machen wir dann mit *iau?*

berechtigt, aus der Nebenform *iau, jahu (jau, iahu)* des Schriftzeichens *i* ohne Weiteres auf eine gleiche Nebenform des Gottesnamens *i* zu schließen!

3) Doch selbst der accadisch-sumerische resp. babylonisch-semitische Gottesname *i* ist meines Erachtens noch nicht erwiesen. Wenn phonetisch geschriebenes *i* und jenes Schriftzeichen des Namens *i* zur Bezeichnung des Lautwertes *il* in denselben Wörtern unterschiedslos als Benennungen Gottes wechseln, liegt da nicht der Schluss am nächsten, dass sie beide nur verschiedene graphische Bezeichnungen desselben Wortes sein sollen? Und wenn weiter *Aššur* auch abgekürzt *aš* geschrieben wird (Del. p. 253), ist da nicht *i* einfach als graphische Abkürzung von *il* zu fassen? conf. die targum. Abkürzung יי für יהוה. So zerrinnt in der Tat das accadisch-sumerisch-assyrische Gottesgebilde *iau* oder *jahu* bei schärferem Zusehen in Nichts!

Ebensowenig wie der Nachweis des accadisch-sumerischen Ursprungs von יהוה ist übrigens Delitzsch der gleichfalls in dieser Schrift versuchte Nachweis desselben Ursprungs von אֵל gelungen (s. p. 163 flg.). Wenn den Aramäern, Phöniciern, Hebräern, Arabern und Himjariten der Gottesname אֵל gemeinsam war (s. den Nachweis bei Nöldeke, Monatsb. K. A. der W. W. zu Berlin 1880, p. 760 flg.), so ist doch sein accadisch-sumerischer Ursprung im höchsten Grade unwahrscheinlich. Dazu kommt, dass das Wort im Hebräischen wie Phönicischen noch appellative Bedeutung hat und seine einfache etymologische Erklärung im semitischen Sprachschatz findet, indem seiner Ableitung von der semitischen Wurzel אול, sei es im Sinne von voran sein (אל also Herr, Fürst, voriste) oder von stark sein (אל also Starker, Held) nichts im Wege steht. Auch der Behauptung Delitzschs, dass der Vocal des Wortes ursprünglich ein kurzes *i* gewesen sei, das Wort also ursprünglich *ĭl* gelautet habe, muss ich entschieden entgegentreten. Bei der notorischen Unzuverlässigkeit der assyrischen Schrift in Bezeichnung der Quantität und auch Qualität der Vocale, kann ein assyrisches *ĭ* gegenüber einem als ursprünglich langes *ê* erwiesenen Vocal dieses Wortes im

Arabischen, Aramäischen und Hebräischen gar nichts beweisen. Fürs Hebräische lässt sich allerdings die ursprüngliche Länge des Vocals nicht mit voller Sicherheit erhärten. Doch dürfte dafür die Punctation אֵלֵיהֶם Ez. 31, 14 (s. Nöldeke l. c. p. 773) sprechen. Und dagegen darf man nicht Formen wie אֶלְנַעַם, אֶלְפֶּלֶט, אֶלְבַּעַל, אֶלְקָנָה, אֶלְיָסָף, אֶלְזָבָד, אֶלְחָנָן, אֶלְיַחְבָּא, אֶלְיָקִים, אֶלְיָשִׁיב etc. (s. Olshausen l. c. p. 614, 618 flg.) anführen. Denn hier kann sehr wohl das ursprünglich lange *ê* nicht eine abnorme (so die meisten Forscher, auch Nöldeke l. c. p. 762), sondern eine ganz regelmäßige Verkürzung erfahren haben. Im Hebräischen wird nämlich eine ursprüngliche oder wesentliche Länge nicht nur in einer doppelt geschlossenen Sylbe (conf. אַשְׁמֹרֶת neben אַשְׁמוּרָה aus *'ašmûrt*), sondern auch in einer geschlossenen Sylbe auf die wieder eine folgt, regelmäßig gekürzt, conf. קָמְתָה neben קָם (aram. קָמַת), יְקֻמֶנָה neben יָקוּם, בָּשְׁתָּם neben בּוֹשׁ*) etc. Da nun in jenen Nom. propr. אל mit dem folgenden Worte zu einem Worte zusammenschmolz, wäre hier ein wesentlich langes *ê* desselben einer ganz regelmäßigen Verkürzung unterlegen. Formen aber wie אֱלִיהוּא, אֱלִיאָב, אֱלִימֶלֶךְ etc. (s. Olsh. p. 615) können als Analogiebildungen nach אֶלְקָנָה אֶלְנַעַם etc. angesehen werden, d. h. dem אל in diesen Namen als erstem Gliede eines Nomen compos. ward die sonst an dieser Stelle in Compositionen vorkommende Form אל zu Grunde gelegt, resp. der Vocal des אלי in diesen Formen nach Analogie des Vocals in אֶלְקָנָה etc. umgewandelt.

---

*) Ebenso ja auch arab. conf. *kŭmta*, *jakŭmna* etc. Im Aram. ist wenigstens in einer solchen geschlossenen unbetonten Sylbe später Verkürzung eingetreten, conf. in Dan. 4, 31 עָלְמָא (sprich *'almâ*) neben עָלְמָא; 3, 16: חַשְׁחִין; 4, 16: שָׂנְאָךְ neben שָׂנְאָיךְ; 5, 8: עָלְלִין neben עָלְלִן und fürs Syrische s. ZDMG. 1878, p. 95.

Rostock. Fr. Philippi.

Anm. d. Red. Siehe den Schluss des Heftes.

Zur Pentateuchkritik.

Von Dr. S. Maybaum.

In der Kritik der Quellenschriften des Pentateuchs hat sich in der neueren Zeit eine ähnliche Revolution vollzogen, wie sie in der Astronomie durch den Domherrn Nicolaus Kopernikus und in der Erkenntnistheorie durch den Königsberger Philosophen Immanuel Kant herbeigeführt wurde. Die Unbegreiflichkeit und die Widersprüche, zu denen der geocentrische Irrtum führte, brachten Kopernikus dahin, die alte Erde aus ihrer Ruhe aufzurütteln und sie vereint mit den anderen Planeten unseres Systems um die Sonne kreisen zu lassen, und in ähnlicher Weise ist auch der philosophische Kriticismus, die Lehre, dass die Gegenstände sich nach der Art unseres Erkenntnisvermögens richten müssen, dadurch entstanden, dass die Aufgaben der Philosophie nach der früheren Annahme, wonach unsere Erkenntnis von den Dingen nur abhängig sei von der Natur dieser Dinge, sich nicht befriedigend lösen ließen. »Es ist hiermit ebenso,« sagt Kant, »als mit dem ersten Gedanken des Kopernikus bewant, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließe. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen.«

In der Kritik des Pentateuchs wollte es auch lange Zeit nicht recht fort. Der Widerspruch zwischen den als uraltes litterarisches Erzeugnis angesehenen mittleren Büchern des Pentateuchs und dem späteren mehrhundertjährigen religiösen Leben des israelitischen Volkes, wie es uns in den geschichtlichen und prophetischen Büchern des Kanons geschildert wird, konnte auf keine Weise befriedigend gelöst werden.

Wie sollte man es sich auch erklären können, dass große, das gesammte israelitische Volksleben umspannende Gesetzsammlungen und hochentwickelte gottesdienstliche Einrichtungen litterarisch längst fixirt waren, ohne dass sich viele Jahrhunderte nachher mehr als die Keime zu einer solchen Entwicklung im geschichtlichen Leben dieses Volkes nachweisen ließen? Erst die nach K. H. Graf benannte Theorie*), welche das bisher angenommene Verhältnis umkehrt: dem geschichtlichen Leben das ihm gebührende Recht der Priorität einräumt und die gesetzlichen Einrichtungen der mittleren Bücher in nachdeuteronomischer Zeit entstehen lässt, löst alle Widersprüche und erklärt alle Erscheinungen in natürlicher und darum befriedigender Weise. Mag darum auch dieser Theorie zur Zeit noch das Vorurteil der Gelehrten und die Abneigung der Theologen entgegenstehen: sie wird gleichwohl an Ausbreitung gewinnen und dereinst die unbestrittene Voraussetzung der bibelkritischen Wissenschaft bilden.

Zu bedauern ist es indessen, dass der zu früh verstorbene Graf das Verhältnis seiner Hypothese zu den früheren Theorien, besonders zu derjenigen von der sogenannten elohistischen Quellenschrift, der die meisten gesetzlichen Partien der mittleren Bücher zugeschrieben wurden, nicht mehr ausführlich auseinandersetzen und begründen konnte. Wohl hat er noch (in Merx' Archiv etc. I, H. 4, S. 466 ff.) auf den zusammenhangslosen und lückenhaften Charakter der elohistischen Erzählung in der Genesis hingewiesen und die Vermutung ausgesprochen, dass eine solche Quellenschrift niemals bestanden habe, und

*) Anm. des Herausgebers: Ich kann nicht umhin, bei dieser Gelegenheit ein großes Unrecht hervorzuheben, welches die Bibel-Kritiker sich haben zu Schulden kommen lassen. Der erste, der die spätere Abfassung der mittleren Bücher des Pentateuchs im Verhältnis zum fünften Buche ausgesprochen hat, war wahrlich nicht Graf, sondern ein paar Jahrzehent vor ihm George; und nicht bloß obenhin ausgesprochen hat er sie, sondern in eingehendster Weise erwiesen. Dieses Verdienst Georges wird anerkannt bleiben, wenn seine Metaphysik bis auf den Namen vergessen sein wird.

dass alle jene Bestandteile der Genesis, die von den Kritikern für sie ausgeschieden werden, nichts weiter als Zusätze eines die Urgeschichte nach neuen Gesichtspunkten überarbeitenden Redactors seien; die gesetzlichen Partien der mittleren Bücher seien demnach nicht an das Schicksal der sogenannten elohistischen Erzählung gebunden, mit der sie nicht als jemals vereinigt gedacht zu werden brauchen. Gleichwohl sprechen die meisten Anhänger Grafs nach dem Vorgange Wellhausens noch immer von einer selbständigen elohistischen Erzählung, deren Teile in dem ganzen Hexateuch zerstreut seien, und von der dasselbe gelte, was Graf von den gesetzlichen Partien der mittleren Bücher nachgewiesen hat.

Darunter leidet aber die ganze Hypothese. Denn auf dem Wege der sachlichen Kritik, die allein ein verlässliches Resultat zu bieten vermag, kann nur bewiesen werden, dass die gesetzlichen Partien der mittleren Bücher jung, d. h. mindestens nachdeuteronomisch, wahrscheinlich aber auch nachezechielisch seien. Diese den Ritus ordnenden Bestimmungen mögen einen besonderen zusammenhängenden Priestercodex gebildet haben*), wie wir noch einen ähnlichen Codex in Ezechiel c. 40—48 besitzen, und sodann vom Redactor mit der durch das Deuteronomium bereits erweiterten jehovistischen Erzählung nach einem bestimmten Plane vereinigt worden sein. Dagegen können für die Jugend so wenig wie für die Einheit der sogenannten elohistischen Erzählung beachtenswerte sachliche Beweise erbracht werden, da die Genesis nur wenig Gesetze enthält; über Beweise aber, die lediglich aus der Sprachfarbe und der Ausdrucksweise eines Autors hergeholt werden, lässt sich bei dem geringen Umfange der biblischen Litteratur mit vielem Grunde streiten. Hält man nun noch länger an der Einheit der elohistischen Erzählung fest, trotz der erwiesenen Hinfälligkeit der für

*) Ueber die Teile der mittleren Bücher, die diesem Codex zuzuweisen sind, vgl. m. Schr.: »Die Entwicklung des altisr. Priestertums« S. 67 ff.

ihre Ausscheidung maßgebenden Kriterien, so leidet die Grafsche Hypothese, die ursprünglich bloß von dem Ritualgesetze handelt, unter dem Ballast der elohistischen Zusätze in der Genesis, deren Entstehungszeit überaus schwer zu ermitteln ist.

Diese Bedenken werden keineswegs zerstreut durch die im Uebrigen ebenso geistvolle, wie gelehrte Arbeit: »Zur Hexateuchkritik etc.« von F. Giesebrecht (in der Zeitschrift f. d. alttest. Wissenschaft, herausgeg. von Dr. Bernhard Stade, 1881, H. 2), welche in Erwiderung auf die Rysselsche Schrift »de sermone Eloh. Peut.« aus dem Sprachgebrauch des hexateuchischen Elohisten beweisen will, dass die Entstehung desselben in die Zeit des Exiles falle. Zu diesem Behufe hat Herr Giesebrecht die Sprache des Elohisten mit derjenigen jener Schriften verglichen, die anerkanntermaßen in dem Zeitraume von 700—450 a. entstanden sind, und da auf dem Felde der Formenlehre keine durchschlagenden Resultate zu gewinnen waren, lediglich das elohistische Lexikon in Betracht gezogen. Von ungefähr 90 Vocabeln, die verglichen werden, erweisen sich 32 als Aramaismen, und diese sowohl, wie die echt hebräischen Wörter kommen in den verglichenen Schriften um so häufiger vor, je später die Abfassungszeit derselben anzusetzen ist. Sodann werden drei Erscheinungen des elohistischen Sprachgebrauchs, das Suffix ֵהוּ, die Bevorzugung der Form אני für »ich« und die Ersetzung des Verbalsuffixes durch את c. Suff. besprochen und auch hier wird der Nachweis geführt, dass diese Erscheinungen in den älteren Schriften seltener, in den jüngeren dagegen häufiger auftreten. Darauf werden einige syntaktische Erscheinungen im Elohisten, die Ryssel als Beweise des höchsten Alters angesehen, zum Teil als indifferent, zum Teil aber gerade als Zeichen der Jugend erklärt und zuletzt, nach einer Illustrirung des Verhältnisses zwischen der Sprache Ezechiels und der des Elohisten, für die Abhängigkeit des letzteren von dem ersteren plädirt. —

Vorauszuschicken ist nun, dass hier die Einheit des Elohisten als unanfechtbare Voraussetzung gilt, was aber

mindestens noch fraglich ist; das Vocabularium des Elohisten wird mit einer solchen Sicherheit hingestellt, als ob das elohistische Buch wirklich vor uns läge. Geben wir indessen die Einheit des Elohisten zu: was beweisen 32 aramäische Vocabeln in diesem Buche bei der nahen Verwantschaft der aramäischen und hebräischen Sprache und bei dem Verkehre zwischen den beiden Völkerschaften, der schon zur Zeit Chiskijas ein so inniger war, dass die Hofbeamten, also wahrscheinlich auch alle Gebildeten, die aramäische Sprache verstanden (2. Kön. 18, 26. Jes. 36, 11)? Werden nicht auch auf diesen Umstand die Aramaismen in Hosea zurückgeführt, und darf man überhaupt bei dem geringen Umfange der älteren biblischen Litteratur aus dem selteneren Auftreten von Aramaismen in den älteren Schriften *) auf die Jugend des Elohisten schließen? Uebrigens finden sich auch in den älteren Schriften manche der aufgezählten Aramaismen, namentlich im Deuteronomium, das ja auch seine Sprache nicht erfunden, sondern von den Altvordern überkommen hat. Durch die bekannte Methode aber, dass man alle älteren Stellen, die gegen die vorgetragene Behauptung sprechen, als Ueberarbeitungen des Diaskeuasten und Redactors erklärt, sobald der Ausdruck »kein sehr gelenker genannt werden kann«, — als ob die Alten nicht auch einmal ungelenk schreiben durften — wird man für die Graf'sche Hypothese keine Anhänger gewinnen.

Ohne Willkürlichkeit kann es hierbei selbstverständlich nicht abgehen. הקים ברית in der Bedeutung »einen Bund schließen, errichten«, soll ein Aramaismus sein, den der Elohist aus zwei Stellen des Ezechiel 16, 60, 62 entlehnt, obgleich er auch noch den alten Sprachgebrauch, wonach הקים »halten oder bestätigen« bedeutet, in Num. 30, 14 angewant haben soll. Wir würden hier lieber an der vermeintlichen Einheit des Elohisten zweifeln. Indessen kann הקים ברית alt sein wie כרת ברית und gleichfalls aus

*) Beachtenswert ist der Aramaismus גרף in dem ältesten Denkmal der nationalen Litteratur, Richt. 5, 21.

einem sinnlichen, concreten Vorgang bei der Bundesschließung, der uns aber nicht mehr bekannt ist, hergeholt sein*). — Ebenso kommt זכר in der Bedeutung »*mas*« außer den 2 Stellen im Deuteronomium uud den 4 Stellen in Gen. 34**), noch in Richt. 21, 11. Jos. 5, 4***) und 1. Kön. 11, 15. 16 vor. Diese Stellen genügen aber selbst gegenüber den 47 Stellen des Elohisten, wenn man bedenkt, dass für den Elohisten von vornherein alle Partien, die von der Beschneidung, den Opfervorschriften und den Reinheitsgesetzen handeln, ausgeschieden wurden, in denen dieser Ausdruck notwendig häufiger gebraucht werden musste, und dasselbe gilt auch von den meisten Stellen aus der späteren Sprachgeschichte, in denen זכר erscheint. Dieser Umstand wurde aber hier so wenig, wie bei den anderen vermeintlichen Vocabeln des elohistischen Lexikons beachtet, deren größter Teil aus dem angegebenen Grunde gewissermaßen auch in die Reihe jener Kunstausdrücke gehört, die nicht in allen Büchern zu erwarten waren, und darum tatsächlich weggelassen wurden.

Dieselbe Willkür zeigt sich auch bei Behandlung der echt hebräischen Wörter. Derselbe Elohist, der sonst als der prosaischeste Darsteller geschildert wird, soll plötzlich eine Vorliebe für den poetischen Sprachgebrauch offenbaren, weil er eine Reihe Vocabeln mit den ältesten Dichtungen gemein hat, die er natürlich nur entlehnt habe, um auf hohem Kothurn einherzuschreiten. Man sieht, dem Elohisten kann nichts mehr helfen. Dass er das Verbum תור mit

---

*) Die Bundesschließung in Gen. 31, 44ff., wobei Jacob eine Mazzeba, und die in Ex. 24, 4ff., wobei Moses zwölf Mazzebot errichtet, enthält einen solchen Vorgang, auf den der Ausdruck הקים ברית möglicherweise zurückzuführen ist.

**) Gen. 7, 3. 10 steht auch im Jehovisten זכר ונקבה, vgl. Dillm. z. St.

***) Vgl. über diese dem Jehovisten gehörige Stelle unsere Schrift: »Die Entwicklung etc.« S. 118. Wo der Jehovist und das Deuteronomium זכור haben, wie Ex. 23, 17. 34, 23. Deut. 16, 16. 20, 13, da ist der abstracte Begriff »das Männliche« gemeint. In זכר ist demnach nicht, wie Wellhausen meint, die spätere Form für das ältere זכור zu erblicken.

1. Kön. 10, 15. Richt. 1, 23 und mit dem Jehovisten Num. 10, 33 gemein hat, nützt ihm auch wenig. Die erste Stelle soll wegen Erwähnung der פחות jung sein, trotzdem Schrader das Gegenteil behauptet; die zweite Stelle ist »mindestens ungeschickt«, weshalb ויתירו nach der LXX in ויצרו emendirt wird, trotzdem dieses Verbum in der Bedeutung »belagern« niemals mit der Präp. בְּ, sondern stets mit dem bloßen Dat. oder Acc. verbunden wird; die dritte Stelle aber wird in Folge eines Misverständnisses, das von Wellhausen herrührt, dem Diaskeuasten zugeschrieben. Das לפניהם wird nämlich fälschlich so gefasst, als ob eine Strecke von 3 Tagereisen zwischen der Lade und dem Volke gelegen wäre: tatsächlich aber ist das דרך שלשת ימים eine Zeitbestimmung, (vgl. Nachmanides z. St.) oder es ist aus dem vorhergehenden דרך שלשת ימים dittographirt. Der Umstand aber, dass im Deut. 1, 33 Jahweh selbst und nicht die Lade als voranziehend erwähnt ist, darf gar nicht urgirt werden, weil Jahweh als in der Lade gegenwärtig gedacht wird, wie aus Num. 10, 35. 36 ersichtlich ist.

Ebenso unerwiesen ist, was von dem häufigen und ausschließlichen Gebrauch der Form הוליד im Elohisten behauptet wird. Was den häufigen Gebrauch dieser Form betrifft, so ist an das oben bereits Erwähnte zu erinnern, dass fast sämmtliche genealogischen Berichte für den Elohisten ausgeschieden wurden, wodurch es leicht erklärlich wird, warum diese Form in den anderen Quellen angeblich so selten erscheint. Und wenn sodann auf den häufigen Gebrauch dieser Form in den nachexilischen Schriften so viel Gewicht gelegt wird, so muss wieder erinnert werden, dass auf die Genealogien des Chronisten allein 37 Stellen entfallen. Was aber den vermeintlich ausschließlichen Gebrauch dieser Form im Elohisten betrifft, so stimmt diese Behauptung nicht, wenn man eben nicht den in solchen Fällen stets paraten Redactor heranziehen will, denn der Elohist gebraucht in Gen. 10, 13. 15. 24. 26. 22, 23 und 25, 3 auch die Form ילד vom Vater. Warum sollte übrigens die Scheidung des Begriffes ילד in eine männliche und weibliche Form, wie sie uns in Hiob 38, 28. 29 so instructiv entgegentritt, nicht alt sein? Sonst wird ja das

Vernünftige und Klare immer für das Altertum in Anspruch genommen. Uebrigens kommt die Form הוליד außer Deut. Jer. Hiob und Jes. 20, 18 auch Richt. 11, 1 vor, wo uns die Darstellungsweise gar nicht »uneben« erscheint, jedenfalls nicht so uneben, wie die nach der LXX vorgenommene Correctur וילדה לגלעד; ferner in der alten Josephsgeschichte Gen. 40, 20 (הֻלֶּדֶת), da wir nicht bereit sind, überall, wo es eben beliebt, einen Eingriff des Redactors zu concediren.

Dasselbe gilt in Betreff des häufigen Gebrauches der Worte נשיא und מטה im Elohisten, dem ja sämmtliche Listen zugewiesen werden. Dass נשיא in der Bedeutung »Stammesfürst«, in jenen Berichten, welche von der Zeit vor dem Königtume handeln, und im Ezechiel, der das Königtum wahrscheinlich abgeschafft wissen wollte, am häufigsten vorkommt, ist selbstverständlich. Aber es erscheint ja auch in der älteren Litteratur. Von 1. Kön. 11, 34 können wir absehen, zumal es hier als Bezeichnung für den König gebraucht wird. Aber es genügen die Stellen 1. Kön. 8, 1. Jos. 13, 21. Gen. 34, 2. Ex. 34, 31 — wenn man nicht gerade in dem indifferenten Worte נשיא die überarbeitende Hand des Redactors erblicken will — besonders aber Ex. 22, 27*), um sich hier gegen die vorgebrachten Schlussfolgerungen skeptisch zu verhalten. Ebensowenig gelingt es aber die Beweiskraft von 1. Kön. 7, 14 für das מטה des Elohisten abzuschwächen, da es nicht möglich ist, diese Stelle gegenüber 2. Chron. 2, 13 als tendenziöse Aenderung anzusehen. Denn was hilft die angebliche Interpolirung von אלמנה und ממטה נפתלי, da in dem ואביו איש צרי das Odium stehen bleibt, dass ein Halbphönizier der Erbauer des Tempels gewesen sei?**) Ist aber diese Stelle gesichert, so ist es auch ראשי המטות 1. Kön. 8, 1 ebenso wie die sonst schwierige Stelle Micha 6, 9. Der eine

*) Man vgl. die gleiche Construction נשיא בעמך hier und נשיאים בעדה Ex. 34.

**) Viel Wahrscheinlichkeit hat die Annahme Grafs für sich (die geschichtl. Bücher S. 127), dass der Chronist hier an Oholiab aus dem Stamme Dan Ex. 31, 6. 35, 34 gedacht hat, da ihm in V. 13 offenbar die Stelle Ex. 35, 34. 35 vorgeschwebt haben muss.

Schriftsteller gebraucht eben מטה, der andere, wie z. B. noch der späte Ezechiel, שבט, je nach seiner schriftstellerischen Individualität, ohne dass sich entscheiden ließe, welcher Ausdruck der ältere sei.

Dieselbe Methode wird auch bei der Behandlung der anderen Vocabeln des Elohisten angewant: Die Parallelstellen aus den älteren Schriften werden zum Teil als Interpolationen*) und zum Teil als verderbt erklärt, bis dann eine so kleine Anzahl von Stellen zurückbleibt, die gegenüber der größeren Anzahl aus der silbernen Litteraturperiode und der Masse aus den exilischen und nachexilischen Schriften gar nicht mehr ins Gewicht fällt.

Was nun noch die oben erwähnten Erscheinungen des elohistischen Sprachgebrauchs betrifft, so ist es wohl ebenso wenig möglich, den Gebrauch des nichtcontrahirten Suffixes ־ֵהוּ im Elohisten und Deuteronomiker als einen jungen wie als einen alten nachzuweisen. Die aus der Sprachgeschichte zum Nachweise der Jugend dieses Gebrauches von G. herangezogenen Stellen sind zum großen Teil an sich noch strittig und können auch für die gegenteilige Ansicht verwertet werden; die Behauptung aber, dass der sonst so prosaische Elohist »diese Form aus der gehobenen poetischen Sprache seiner Zeit« entlehnt habe, wird schwerlich Zustimmung finden.

Dagegen ist der Nachweis, der von dem ausschließlichen Gebrauch des Pron. אני für die Jugend des Elohisten erbracht wird, vollständig missglückt und offenbart die ganze Willkür der angewanten Methode. In den meisten spätesten Schriften des Kanons prävalirt allerdings אני gegen אנכי ganz bedeutend, aber schon der Umstand, dass Deuterojes. noch 18 אנכי gegen 62 אני, Hiob 14 אנכי gegen 28 אני hat, in Ruth sogar die erste Form überwiegt (7 gegen 2), musste zur Vorsicht mahnen. Unbegreiflich ist dagegen die Ausflucht, dass das häufigere אנכי in Hiob und Ruth darauf zurückzuführen sei, dass »sie

*) So wird von Ex. 34, 10 wegen des Wortes ברא behauptet, dass hier der Redactor spreche, trotzdem hier der jehovistische Ausdruck כרת ברית gebraucht wird.



künstlich archaisiren«, denn in diesem Falle dürften sie אני niemals bieten. Allein auch die von dem Redactor überarbeiteten Partien in Genesis, Exodus, Numeri, Josua, Richter, Samuel und Könige zeigen im Ganzen ein solches Verhältnis zwischen beiden Formen, dass kein Unbefangener irgend welchen Schluss daraus zu ziehen vermag. Sieht man aber von der Scheidung zwischen Quellenschriften und späterer Ueberarbeitung ab, so sollen nach der Meinung Gs. die historischen Bücher die auffallende Tatsache ergeben, »dass am Anfange derselben das אנכי ganz bedeutend über אני prävalirt und gegen die Mitte und das Ende hin demselben entweder gleichsteht oder weniger gebraucht wird«. Dem widersprechen aber die Bücher Samuelis, die ja ursprünglich als eine Einheit zu denken sind, da 1. Sam. gegen Ende, d. i. von c. 21—31 fünf אנכי gegen 4 אני, und 2. Sam. von c. 1—8 neun אנכי gegen 3 אני bietet. Die Ausflucht aber, zu der sich G. in Folge dessen gezwungen sieht, dass der Redactor beim Abschreiben und Verarbeiten seiner Quellen das אנכי in אני änderte, dass er aber andererseits, weil ihm das אנכי von der benutzten Quelle her im Ohre lag, bei Stücken, die er selbst verfasste, resp. freier componirte, oft zur Setzung eines אנכי veranlasst wurde — ferner, dass gerade am Anfang des 2. Samuelisbuches »ein blindes Ungefähr gewaltet hat«, ist doch zu unwissenschaftlich, um beachtet zu werden. Die übrigen Schriften des Kanons aber offenbaren vollends, dass »der Kampf, den die beiden Formen אנכי und אני mit einander führten«, bloß in der Phantasie des Herrn G. besteht, und dass der Gebrauch der einen oder der anderen Form lediglich durch die Individualität des betreffenden Schriftstellers veranlasst wurde. So hat das Deuteronomium gar kein אני, als ob um die Mitte des 7. Jahrhunderts »der Kampf der beiden Formen« noch gar nicht begonnen hätte, und dennoch hat schon der alte Amos 1 אני gegen 7 אנכי, Hosea gar 10 אני gegen 11 אנכי, Jes.*)

*) Wir folgen hier überall Herrn G. und lassen die von ihm als exilisch erklärten Stellen weg.

3 אני gegen 3 אנכי und Micha 2 אני gegen 1 אנכי. Herr G. ist auch hier um Ausflüchte nicht in Verlegenheit und will das häufige אני in Hosea dessen nordisraelitischer Herkunft zuschreiben, auf welche auch »gewisse Aramaismen (aber אני ist doch wohl kein Aramaismus!) zurückzuführen sind, die sich bei ihm finden«, obgleich Herr G. in Betreff der Aramaismen des Elohisten den gleichen Einwand, der bei der geringen Ausdehnung Palästinas und bei dem stets regen Verkehre mit den aramäischen Völkerschaften wohl berechtigt ist, sicherlich nicht gelten lassen dürfte. Wir gestehen: würden wir nicht in dem Gebrauche von אני oder אנכי lediglich eine Geschmacksrichtung des Schriftstellers erblicken, so würde sich uns auch aus der Tatsache, dass der Elohist ausschließlich אני hat, ein Beweis ergeben, dass die Ausscheidung des Elohisten, der doch auch alte Quellen benutzt hat, falsch, und dass die Einheit desselben eine bloße Fiction sei.

Nicht besser verhält es sich mit den Betrachtungen, die über den Gebrauch des את c. Suff. im Elohisten und in den übrigen Büchern des Kanons angestellt werden. Denn selbst nach den Ergebnissen des Herrn G. ist das Verhältnis des את zum Verbalsuffix in den elohistischen Stücken der Genesis = 32 : 25, im Richterbuche = 66 : 143 und in Samuel = 91 : 363, also nicht bedeutend differirend, abgesehen davon dass, wenn aus diesen Berechnungen geschlossen werden darf, das Richterbuch jünger als die Bücher Samuelis erscheint. Aber die Hinfälligkeit solcher Schlüsse erweist sich auch daraus, dass die jehovistischen Stücke der Genesis bloß 242mal Verbalsuffix gegen 142 את bieten, also ein Verhältnis, das nicht viel besser ist als das des Elohisten. Freilich soll hier wieder alle Schuld den Redactor, diesen alten Sündenbock, treffen, der das Suffix gegen את vertauscht hat; allein wir denken, dass er nach alle dem, was ihm sonst schon zugemutet wird, weit Wichtigeres zu tun hatte, als sich mit solchen Kleinigkeiten abzugeben.

Wir scheiden hiermit von dem Verfasser, denn wir hätten gegen den größten Teil seiner weiteren Ausführungen

gegen Ryssel nur bereits Bemerktes vorzubringen*). — Die von uns schon ausgesprochene Ueberzeugung, dass das vielbesprochene Buch des Elohisten niemals existirt hat, wurde in uns durch die Ausführungen des Herrn Giesebrecht nur noch mehr gefestigt. Es hat wahrscheinlich nur einen Priestercodex gegeben, der, weil nach dem Muster des ezechielischen Codex angefertigt, keinerlei Erzählung als Rahmen der Gesetze, sondern nur die Schilderung des Stiftzeltes in Exodus, die Opfer-, Reinheits- und Festgesetze des Leviticus, die Lagerordnung, die Scheidung der Leviten von den Priestern, das Abgabensystem etc. aus Numeri enthielt und mit der Schlussrede Levit. 26, 3 ff. endigte. Dieser Priestercodex, der auch viele alte Stücke, wie namentlich die »Thoroth« enthielt, wurde sodann vom Redactor in die »Thora« der Propheten aufgenommen und an verschiedenen Stellen mit der Urgeschichte verflochten. Soweit ruht die Graf'sche Theorie auf dem sicheren Boden sachlicher Kritik; durch ihre Verbindung aber mit der sogenannten elohistischen Erzählung, deren Entstehungszeit durch die oben geschilderten Berechnungen kaum zu ermitteln ist, wird sie auf das schwankende Gebiet grammatischer und lexikalischer Untersuchungen geführt, wodurch die bereits gesicherten Resultate neuerdings gefährdet werden. —

---

*) Den auffälligen Gebrauch des Artikels in den zwei Stellen: יום חששי und יום חשביעי — denn Gen. 1, 21. 28 sind (vgl. Dillm. Gen. z. St.) ebenso wie 1. Sam. 25, 10 als Relativpronomina vor dem Partic. zu erklären — kann man mit demselben Rechte auf eine »schlechte Tradition des Textes« zurückführen, wie 1. Sam. 19, 22. Gen. 41, 26 und Jes. 22, 24 (andere Stellen bei Ges. § 111 a.), und alle hieraus gezogenen Schlüsse auf die Jugend des Elohisten erweisen sich als hinfällig. Ebenso sind die Stellen איש הישראלי Lev. 24, 10 und איש הבליעל 1. Sam. 25, 25, II, Sam. 16, 7, auf welche schon Abr. ibn Esra (Comm. Ps. 118, 26) im Zusammenhang mit Gen. 2, 3 aufmerksam gemacht hat, zu erklären.

Beurteilungen.

G. Vogrinz, Gymnasiallehrer, »Zur Casustheorie«, Beilage zum Programm des Gymnasiums zu Leitmeritz 1882. 27 S. Lex. 8°.

Seit einem Jahrzehent ungefähr begann durch eine verständige und fruchtbare Reaction innerhalb der sprachvergleichenden Philologie der Cultus der reinen Form zu verblassen. Wie man, die alten Bahnen und Traditionen verlassend, eine starke Einwirkung der Psyche auf den durch physiologische Bedingungen erzeugten und auch in seiner Entwicklung begleiteten Laut auf Seiten der Neugrammatiker annahm, so fängt man neuerdings endlich an sich darauf zu besinnen, dass in noch weit höherem Grade psychische Kräfte auf dem Gebiete der Syntax waltend gedacht werden müssen. Durch aufmerksame und systematische Beobachtung des psychologischen Moments in der Bildung syntaktischer Sprachformen ist man bereits zu manchen lohnenden Resultaten sprachlicher Erkenntnis gelangt, und es steht zu hoffen, dass die Zeit nicht fern ist, in welcher die Syntax endlich aus ihrer im Vergleich zur Morphologie stiefmütterlichen Behandlung heraustritt und in der Forschung diejenige Berücksichtigung erfährt, die ihr gebührt.

Es ist erfreulich zu sehen, wie die Zahl derjenigen Forscher zusehends wächst, welche an der Hand dieser neuen Methode der lange vernachlässigten Syntax sich annehmen. Zu ihnen gehört auch G. Vogrinz, dessen Programmabhandlung »Zur Casustheorie« anregende und gesunde Anschauungen vom Leben der Sprache bekundet. Die wissenschaftliche Begründung der Casuslehre ist noch keineswegs in befriedigender Weise abgeschlossen. Wir verkennen nicht die großen Verdienste eines Bopp, J. Grimm, Schömann, W. v. Humboldt, Pott, Curtius, Jolly, Misteli um diese Frage; sie ist es aber auch trotz der bahnbrechenden

Arbeit Rumpels, dessen »Casuslehre in besonderer Beziehung auf die griechische Syntax« Vogrinz übersehen zu haben scheint, und ungeachtet der fördernden Untersuchungen von Hübschmann, Holzweißig und B. Delbrück noch nicht. Sie ist es verhältnismäßig nicht mehr als die durch Em. Hoffmann und Lübbert auf festere Grundlagen gestellte Tempuslehre und die durch L. Lange ausgebaute Moduslehre, wenngleich auch diese Partien der Syntax, im Sinne der junggrammatischen Methode von neuem durchforscht, vielfach verbesserungsfähig gefunden werden dürften. Vogrinz' Beitrag zur Lösung jener Frage muss als eine hochwillkommene Ergänzung früherer Forschungen bezeichnet werden.

Zwar tauchen noch immer Versuche auf, die sogenannte localistische Casustheorie in veränderter Gestalt von neuem aufleben zu lassen, doch ist man unter den wissenschaftlichen Grammatikern jetzt so ziemlich einig darüber, dass sie sich im wesentlichen als unhaltbar erwiesen und abgewirtschaftet hat. Es kam nämlich durch Pott, Curtius, Schleicher, Holzweißig und besonders B. Delbrück die Lehre von den synkretistischen oder Misch-Casus in Aufnahme, als welche im Griechischen der Genetiv und Dativ, im Lateinischen der Ablativ aufzufassen wären, welche drei die Functionen der seit dem Altindischen verloren gegangenen Casus übernommen haben sollten. Verfasser wendet sich in seiner abweisenden Kritik dieser Theorie zunächst S. 4—8 in einem negativen Teile besonders gegen Holzweißigs und Delbrücks Beweisführung und zwar so, dass er in völlig davon verschiedener Weise untersucht, wie die Sprache dazu gekommen ist, dieselben Functionen durch verschiedene Mittel auszudrücken, dass er ohne Sprachvergleichung und ohne Zurückgehen auf die Ursprache die Wege zunächst in der Einzelsprache verfolgt, welche der Gedanke in den Köpfen des spracherzeugenden Volkes genommen hat, um mit einem Mittel viele Ideen auszudrücken, kurz so, dass er die psychologische Fortentwicklung der Casus, die zugleich ihre Geschichte ist, betrachtet. Nur so gelangt man zu einer höheren und besseren Spracherkenntnis, die

sich auch für die Schule verwerten lässt und für die Schulpraxis fruchtbar zu werden verspricht, während die logische Bildung des Schülers nach der bisherigen Auffassung schwerlich gefördert wird. Das ist jedenfalls ein wohl zu erwägender Grundsatz, zu dem Holzweißig und Delbrück, obwohl sie die Macht des Psychischen in der Sprachgeschichte nicht verkennen, wie z. B. Delbrücks Auffassung und Anerkennung der Macht des Bedeutungswandels verrät, noch nicht hindurchgedrungen sind. Delbrück nennt die Macht der Bedeutung ein inneres Motiv für die Uebernahme der Function eines geschwundenen Casus durch einen anderen. Nach Vogrinz dagegen hat in diesem Falle in der Anschauung des Sprechenden der übernehmende Casus schon von Haus aus oder durch die Fortbildung seiner ursprünglichen Bedeutung die Fähigkeit, jene neue Function auf sich zu nehmen. Diese Auffassung wird wesentlich gestützt durch die Lehre von der Bedeutung der Präpositionen, welche an dem Entstehen der Mischcasus jedenfalls unschuldig sind, während die Synkretisten diesen Begleitwörtern die Rolle zuweisen, dass nur jener Teil des Gebrauchs eines Mischcasus Präpositionen zulasse, welcher die Function eines verlorenen Casus angenommen hat. Die Präpositionen können in der Sprache zu jedem Casus, mit Ausnahme des Nominativs, treten, ohne die Grundbedeutung desselben zu ändern, sie drücken nämlich pleonastisch (in psychologischem Sinne) die momentane Function des Casus deutlicher aus. Auch wir sind der schwerlich anzufechtenden Ansicht, dass die Sprache des Mittels der Präpositionen sich bedient als einer Reaction gegen die Isolirung, d. h. gegen die bereits abstract, vergeistigt oder formelhaft gewordenen einfachen Casus; sie wirken als concretes Element dem für die Bedeutung des danebenstehenden reinen Casus geschwundenen Sprachgefühl entgegen. Die Isolirung, in welche die Casus im Lateinischen und Deutschen mehr als im Griechischen verfallen sind, wird so aufgehoben. Ja die Isolirung kann sogar den Casus sammt der Präposition ergreifen, so dass beide wiederum durch eine Präposition gestützt werden wie in dem volkstümlichen »von

zu Hause«, vgl. der herre von über Rîn, engl. from before his eyes, from among the trees, from under a cap, frz. de devant, de dessus. Dieser scheinbare Pleonasmus im Gebrauche der Präpositionen ist also psychologisch zu erklären, wie so manche andere Pleonasmen, Häufungen und Doppelungen (s. d. Ref. Junggrammatische Streifzüge im Gebiete d. Syntax, Colberg 1882, 2. Aufl., S. 45. 46. 140—157). Die Präpositionen sind nicht ein Mittel, die Mischcasustheorie der Synkretisten zu stützen.

Um zu einer richtigen Erkenntnis des Casussystems zu gelangen, beantwortet der Verfasser in einem positiven Teile S. 8—11 die Fragen: Wie ist das Casussystem entstanden? Wie verhält sich die Minderzahl der Casus im Griechischen und Lateinischen zu den ursprünglich als vorhanden vorausgesetzten acht Casus und welche Momente sind bei der Verminderung der Casusformen wirkend zu denken? Antwort: Die Casus sind im Indogermanischen höchst wahrscheinlich schichtenweise entstanden, und zwar lassen sich mindestens zwei Schichten unterscheiden: 1. Nominativ, Accusativ, Vocativ — 2. jünger die locale oder deiktische Function ausübenden Dativ, Localis, Instrumentalis, Ablativ. Die jüngere Schicht weist Parallelformen auf, zwei sogenannte Instrumentalformen z. B. In diesen erkennt Vogrinz einen der ältesten Sprache eigenen Zug zur Polyonymie, welcher auf dem Gebiete der Bedeutung Synonymie entspricht. Aus so als synonym erkannten Casus hat sich eine Auslese bewerkstelligen lassen. Ein mögliches Zusammenfallen der Formen braucht nicht ein Zusammenfallen der Bedeutung zur Folge zu haben. Präpositionen alteriren die Bedeutung des Casus nicht, sondern drücken nur das im Casus angedeutete verflüchtigte Begriffsverhältnis distinct aus.

Im zweiten Hauptteile seiner Arbeit mustert Verfasser den Gebrauch der Casus im Griechischen und den des Ablativs im Lateinischen, um zu zeigen, wie ohne Annahme von Mischcasus die Gebrauchsweisen psychologisch durch erfolgte Subsumirung einer neuen Beziehung unter schon vorhandene und geeignet befundene Kategorien entstanden

sein mögen. Er fahndet also stets nach einer einheitlichen Grundidee des betreffenden Casus. Dieselbe ist, wie er nachzuweisen versucht, mutmaßlich für den Nominativ: die tätige Person, für den Accusativ: die leidende Person, für den Genetiv: Zugehörigkeit, Dativ: beteiligte Person, Ablativ: Begleitung durch Person oder Sache, Locativ: Begleitung durch den Ort, Instrumental: Begleitung durch Ort, Person oder Sache. Vor Curtius, Delbrück und Hübschmann geschah dies Bestreben, für die verschiedenen Casus eine bestimmte Grundbedeutung ausfindig zu machen, in ziemlich unhistorischer Weise, die den Tatsachen Gewalt antat und ein Verständnis für die geschichtliche Entwicklung von vornherein ausschloss. Aber auch die Versuche der eben genannten Sprachforscher, durch Vergleich der indogermanischen Sprachen das Wesen der wichtigsten Casus (Genetiv, Dativ, Ablativ) zu ergründen, sowie die Versuche anderer, welche u. a. auch agglutinirende Sprachen zum Vergleich heranzogen, haben bislang noch keinen durchgreifenden Erfolg erzielt. Dem Referenten will diese ganze Grundbedeutungsfrage, besonders diese principielle Betonung der Fundamentalbedeutung, nicht recht gefallen. Gibt es denn überhaupt éine Grundbedeutung eines Casus, eines Modus, eines Tempus? Oder gibt es auch nur eine mutmaßliche Grundbedeutung eines Casus? Ist das nicht eine jener zu Realitäten gestempelten Abstractionen der Grammatiker alten Schlages, die, um die Sprache zu begreifen, in logischen Kategorien ihr Heil suchten, eine Reminiscenz an einen nachgerade glücklich überwundenen Standpunkt, die man deshalb besser abgetan sehen möchte, wie ja die neuere Methode der Sprachforschung mit vielen derartigen Abstractionen aus den beobachteten Tatsachen aufzuräumen beginnt? Referent vermag deshalb an eine solche, von Vogrinz vorsichtig ausgedrückt »mutmaßliche«, Grundbedeutung eines Casus nicht recht zu glauben. Er ist vielmehr der Meinung, dass wir die wahre Natur des Casus vielleicht niemals erkennen werden, in Uebereinstimmung mit Miklosich, der irgendwo sich ähnlich ausdrückt. Wir vermögen wirklich

über die Bedeutung und den Ursprung der Casuselemente noch keinen sicheren und genauen Aufschluss zu geben, vgl. Geistbeck, Elemente der wiss. Gramm. S. 37. Es gilt hier wohl das Dubois-Reymondsche Ignorabimus, welches die Superklugheit demütigt, die mit einigen geistreichen Gesichtspunkten oft die complicirtesten historischen Entwicklungen begreifen will. In diesen Fehler ist nun Vogrinz allerdings nicht verfallen. Wir verdammen auch sein Forschen nach einer möglichen Grundbedeutung an sich nicht. Das Streben nach einem so vorgesetzten Idealbilde, das Suchen in dunkeln Regionen führt den Sprachforscher unterwegs auf lohnende Stationen, deren glückliche Ausbeute für manchen Misserfolg tröstet. Auch Vogrinz scheint einzusehen, eine Grundbedeutung des Casus in dem Sinne, dass alle und jede Functionen des betreffenden Casus unter sich im Zusammenhang stehend von der Grundbedeutung selbst unmittelbar sich herleiten lassen, gibt es nicht. Aber er tut des Guten doch zu viel, wenn er den Zusammenhang zwischen den einzelnen Gebrauchsweisen desselben Casus überall herstellen zu können vermeint. Nur in gewissem Sinne, mit Einschränkung lässt sich von einer fundamentalen Bedeutung sprechen. Die Sache liegt nach unserer Anschauung so. Ursprünglich, das geben wir zu, hat jeder Casus seine eigentliche, aber der Wissenschaft schwerlich erschließbare Bedeutung und wird dieser Bedeutung gemäß angewant. Aber mit der Zeit kann das Gefühl für die Bedeutung hinter dem Gefühl für die gewohnheitsmäßige Verbindung ganz zurücktreten. Es kommt hier, wie Paul, Principien der Sprachgesch. S. 85 überzeugend ausführt, vor allem darauf an, für die verschiedenen Perioden genau zu bestimmen, wie sich die einzelnen Redewendungen für das Sprachgefühl gruppiren. Betrachtet man dann die Veränderungen, die in dieser Gruppirung vor sich gehen, so findet man hier, dass in Folge der Erweiterung oder Verengung der Function eines Casus die früheren Zusammenhänge und Verbände vielfach auseinanderreißen. Was haben z. B. im Griechischen die verschiedenen Gebrauchsweisen des Genetivs als partitivus,

als zeitbestimmend, als abhängig von Adjectiven, Verben und Präpositionen mit einander gemein? (Ganz abgesehen davon, dass die üblichen Kategorien wie Gen. possessivus, oder gar subjectivus, objectivus wissenschaftlichen Wert nicht haben, wie schon das Schwanken der Grammatiker bei der Bestimmung eines Genetivs wie iugerum *agri*, olla *mellis*, eines Abl. wie *more*, *ὅρκων πίστις* beweist, vgl. G. Curtius, Erläuterungen zur griech. Schulgr. S. 163: »alle jene verschiedenen Bedeutungen des Ursprungs, Stoffes, Besitzes werden eigentlich nicht durch den Genetiv ausgedrückt, sondern sind vielmehr nur von dem denkenden Verstande in die durch den Genetiv bezeichnete Zugehörigkeit hineingelegt worden. Es gibt daher Fälle, welche unter keine dieser Kategorien subsumirt werden können und wo der Versuch dazu eine bloße Klügelei wäre wie Dem. Mid. 35 *βλάβης νόμος*, vgl. Soph. Ant. 114 *πτέρυξ λευκῆς χιόνος* —« kurz man sieht, wie weit man mit derartigen Abstractionen kommt!) Nur mittels genauer historischer Untersuchungen lässt sich der Zusammenhang finden. Eine so erschöpfende Behandlung war Vogrinz innerhalb des engen Rahmens, der seiner Publication zu Gebote stand, überhaupt unmöglich. Wir glauben aber seiner Uebereinstimmung mit uns hinsichtlich jener Notwendigkeit sicher zu sein und sind überzeugt, dass er in späteren eingehenden Untersuchungen über diesen Gegenstand, die wir von ihm erhoffen und von denen wir uns bei seinem gesunden Urteil viel Gutes versprechen, jenen Grundsatz als oberstes und leitendes Moment anerkennt. Verfasser verfährt zwar auch hier niemals unhistorisch, musste sich aber mit Andeutungen begnügen. Dass es eine Menge einzelner Fälle gibt, die sich in gar keine Gruppen einordnen lassen, gesteht er für jetzt nicht zu, findet vielmehr für Structuren, die Schwierigkeiten machen, immer noch Unterkunft in anderen Gruppen nach anderweitigen Aehnlichkeiten, wie z. B. der Genetiv in *κατέλεγε τῶν χρησμῶν* erklärt wird als Analogiebildung auf Grund zahlreicher anderer partitiver Genetive bei Substantiven oder der Genetiv auf die Frage woher? bei Verben der Bewegung als eine Analogiebildung

auf Grund der Genetive bei Verben des Entferntseins, Weichens, Sichenthaltens. Mittels dieser Analogiebildungen weiß Verfasser auf sehr geschickte Weise gar manche schwierige Fälle zu erklären und wir, die wir die weitgreifende Macht der Analogie voll und ganz anerkennen und stets betont haben, sind gewiss die letzten, dies Verfahren zu tadeln — nur können wir in allen solchen Verwendungen des Genetivs keine genetivische Function an sich erblicken, die sich etwa darin deutlich verriete. Es ist (Paul a. a. O. S. 86) sprachgeschichtlich von der höchsten Wichtigkeit, zu scheiden zwischen solchen Functionen eines Casus, die im Sprachgefühl wirklich lebendig sind, die also der betreffenden Flexionsform eines jeden beliebigen Wortes beigelegt werden können, ohne dass sie früher einmal mit demselben verbunden gewesen zu sein brauchen — und solchen Functionen, für die das in früheren Perioden einmal lebendig gewesene Gefühl abgestorben ist, die nur bei Formen aus ganz bestimmten Wörtern rein gedächtnismäßig beibehalten sind und keiner anderen Form beigelegt werden können. So sind, um Beispiele für den letzteren Fall anzuführen, griech. isolirt einige Genetive, die ein räumliches Verhältnis bezeichnen, z. B. *τῆς ὁδοῦ*, *τοῦ πρόσω*, *τῆς φυγῆς* Thuk. Man konnte aber nicht sagen z. B. *τῆς Θεσσαλίας*, *τῆς θαλάσσης*. Dagegen ist der Gebrauch des temporalen Genetivs unbeschränkt. Auf diese Unterschiede hat Vogrinz nicht genug Rücksicht genommen. Aber eine streng historisch und genetisch verfahrende Betrachtung wird sie nicht entbehren können.

Es ist dem Verfasser namentlich gelungen, eine Anzahl sonst ganz unverständlicher Gebrauchsweisen durch psychologische Analyse leicht verständlich zu machen, wie z. B. die Freiheiten in der Verwendung des griechischen Subjects beim Infinitiv (S. 14)*), den Accusativ des inneren Objects (S. 15),

*) Hier war auf Jollys Geschichte des Infinitivs im Indogermanischen Rücksicht zu nehmen. In Bezug auf den Accusativ überhaupt, z. B. in Bezug auf die formale Identität des Nom. und Acc. u. a. m. verweisen wir auf die sehr beachtenswerte, treffliche Programmabhandlung Iglau 1879 von Fr. Piger: »Die sog. Gräcismen im Gebrauche des lat. Accus.«

den adverbiellen Accusativ (S. 16), den Dativ als Casus der beteiligten oder interessirten Person oder Sache, als instrumental, als modal, local u. s. w.

Noch in einem Punkte stimme ich dem Verfasser nicht bei. Er vermag eine Ablativfunction des Genetivs nicht anzuerkennen (S. 20). Das mag sein. Aber wie erklärt er sich denn den lat. Ablat. comparationis? Als instrumentale Function? Oder als locale? Verfasser schweigt über ihn ganz. Als separativus jedenfalls nicht, da er nur jene beiden Functionen als im Wesen des Ablativs begründet findet. Also wahrscheinlich als instrumentale, eine Bedeutung, die auch Draeger und andere Grammatiker annehmen. Seinem Princip gemäß, eine neue Beziehung unter schon vorhandene Kategorien zu subsumiren, musste Vogrinz ja jede Uebernahme einer neuen selbständigen Function beim Genetivus comparationis von einem fremden Casus her schlechtweg leugnen. Aber auch für diesen Casus in Vergleichungssätzen vermissen wir eine genügende Erklärung. Uns ist ganz unzweifelhaft, dass der Abl. comp. als separativus ebenso aufzufassen ist wie der griech. Gen. comp. Auch Siecke und Wölfflin sind dieser Ansicht, welche sich durch unabweisliche Gründe stützen lässt; mehr darüber s. Jggr. Streifz. S. 107. 108. 131 ff. Es ergibt sich also für beide die Bedeutung: von wo, im Abstande von, von wo gerechnet, daher im Vergleich zu. Der beste Beweis dafür ist, dass beide Casus auch bei Positiven und Superlativen vorkommen: nullus hoc meticulosus aeque Plaut. Amph. 293, quo nemo adaeque parcus Most. 1, 1, 30. ὃς ὠκυμορώτατος ἄλλων ἔπλετ' Hom. Il. α. 505. Od. λ. 483. Hier kann doch der Genetiv unmöglich bezeichnen, dass der höchste Grad durch das zweite in ihm stehende Vergleichungsglied zum Vorschein komme. Man muss hierin wohl oder übel entweder den

---

45 S., welcher auch auf dem Boden der neueren sprachwissenschaftlichen Methode stehend dem Verfasser ebenso vielfach hätte von Nutzen sein können, wie die vorzüglich orientirende Darstellung von Gerh. Heinr. Müller, Ueber den Accusativ und sein Verhältnis zu den übrigen Casus in dieser Zeitschrift Bd. XIII, S. 1—81 (Heft 1 und 2).

proethnischen Gen. compar. oder eine an innerem Wert ihm gleichkommende Fortbildung finden, die immer noch älter ist als der Ersatz durch ἤ im Griech., durch quam im Lat. Diese Functionsübernahme würde nun freilich für die synkretistische Theorie und gegen des Verfassers Deductionen sprechen: aber sollte von dem Gebrauche des griech. Genetivs, des lat. Ablativs in solchen Vergleichen nicht eine Brücke zu früheren verwanten Gebrauchsweisen dieser Casus, an die sie in naturgemäßer Entwicklung sich angelehnt haben, sich schlagen lassen? Gesteht doch Vogrinz selbst einen Genetiv, scheinbar auf die Frage woher? stehend, ein, während er allerdings solche sinnliche Ortsbestimmung, als dem Wesen des Ablativs fremd, diesem Casus nicht einräumt. Wir empfehlen diesen Gegenstand dem weiteren Nachdenken des scharfsinnigen Verfassers; vielleicht gelingt es ihm dennoch, einen solchen Stein des Anstoßes aus dem Wege zu räumen. Dergleichen gibt es noch mehrere. Vielleicht aber gelangt er bei weiterem Forschen zu der Ueberzeugung, dass er sein strenges Princip ohne Einschränkung nicht durchführen kann. Nicht alles lässt sich eben durch analogische Fortbildung erklären. Das Mittel ist nicht zu verwerfen, allein es fragt sich, ob die vielgestaltige Masse syntaktischer Erscheinungen in Analogiewirkungen ohne Rest aufgeht, ob man nicht noch ein mittleres Gebiet anzunehmen hat, in welchem die Mischcasustheorie zu ihrem Rechte kommt. Verfasser hat, und das verdient alle Anerkennung, den Mut gehabt, einen bedeutenden Gedanken auch wirklich in allen seinen Consequenzen auszudenken, eine Tugend, die selbst Männer wie Madvig und Draeger nicht immer geübt haben, wie deren Auffassung der sogenannten Gräcismen im Gebrauche des lat. Accusativs — dieser schon von Em. Hoffmann gebührend gebrandmarkten Jammergestalt — deutlich beweist, da sie den Acc. ähnlich wie Rumpel (und Hübschmann) definiren und dennoch inconsequent von Gräcismen reden. Auf jeden Fall kann eine Consequenz, wie Vogrinz sie bewährt, der Wissenschaft nur

nützen; aber es ist schwerlich Aussicht vorhanden, dass man mit einem Princip alle vorliegenden Tatsachen erklären wird. Wenn der Grund des Zusammentreffens verwanter Sprachen in der Gleichheit der ursprünglichen Anlage, die Verschiedenheit in den abweichenden Wegen zu finden ist, welche die Entwicklung der Sprachen eingeschlagen hat (Miklosich, Vergl. Gr. IV, 287), warum sträubt Verfasser sich bei dem unleugbaren Zusammenhang der indogermanischen Sprachen, in einer Sprache Reste einer Erbschaft anzuerkennen, welche auch aus vergangener Zeit da und dort sich erhalten haben können, neben den in anderer Richtung gleichmäßig vorgerückten Bildungen? In der organischen Natur hat man doch solche Uebergänge allenthalben, auch wird hier ein Gesetz durch ein anderes eingeschränkt; warum nicht in dem Leben der Sprache (s. L. Tobler in der Zeitschr. für germ. und rom. Philol. 1881, S. 123)?

Diese Bedenken gegen seine Theorie konnten wir dem Verfasser nicht verschweigen. Weitere Ausarbeitung, Begründung und eingehendere Entwicklung dessen, was in diesem Programm nur angedeutet und in großen Zügen umschrieben werden konnte, wird derselbe, dies hoffen wir, der Wissenschaft nicht vorenthalten. Ihm bleibt aber schon hierdurch das Verdienst, in deutlicher Gestalt einen neuen Weg vorgezeichnet zu haben, auf dem man der heiklen Casustheorie beikommen kann, einen Weg, den die Forschung bisher übersehen, den sie aber forthin nicht unbeachtet lassen darf. Es wird ihm zwar nicht gelingen, die Synkretisten ganz aus dem Felde zu schlagen, ebensowenig wie diese die Localisten völlig haben mundtot machen können — denn beide Theorien enthalten offenbar, die eine mehr die andere weniger, manches Wahre — aber er hat doch gezeigt, dass mit ihnen beiden die Sache noch nicht abgeschlossen ist.

Vogrinz' formgewante und lehrreiche Abhandlung verdient daher die Beachtung nicht bloß der Universitätsdocenten, sondern auch der Gymnasiallehrer, welche den

Connex des Unterrichts mit der Wissenschaft als den Lebensnerv des ersteren anerkennen*).

Colberg, den 1. August 1882.

Dr. Hermann Ziemer.

Wörterbuch der ostfriesischen Sprache. Etymologisch bearbeitet von **J. ten Doornkaat Koolman.** Band I, A bis Güt. Norden bei Braams 1879. S. I bis XVIII Vorwort, Verzeichnis der Quellen und Hülfsmittel, 710 Seiten gr. 8°. Band II, H bis Pi (Heft 9 bis 15) 1879—1882.

Der Wortschatz der niederdeutschen Sprache Ostfrieslands war uns im Wesentlichen bereits durch das Wörterbuch von Stürenburg, Aurich 1857 bekannt. Herr ten Doornkaat hat denselben in einheitlicher Orthographie zusammengestellt, zu jedem Worte Beispielsätze gegeben, unter welchen die Sprichwörter eine besondere Stelle einnehmen, darauf das betreffende Wort durch die übrigen germanischen Dialekte verfolgt und schließlich durch Zurückgehen auf eine indogermanische Wurzel oder doch auf ein germanisches Stammwort die Grundbedeutung des Wortes festzustellen versucht. Die etymologische Betrachtung nimmt weitaus den größten Raum in Anspruch. Eine Beschreibung der Sitten, Sagen und Gebräuche des Volkes, wie sie namentlich in älteren niederdeutschen Idiotiken zu finden ist, will das Werk nur in sehr beschränkter Weise geben. Wer sich über diese unterrichten will greife zu den Schriften: H. Meier, Ostfriesland, Land und Volk in Geschichte und Gegenwart geschildert, Kern und Wilms, Ostfriesland wie es denkt und spricht, F. Hoissen Müller: Döntjes in Brökmerlander Taal.

*) Störende Druckfehler sind S. 12 Mitte: Subsummirung st. Subsumirung; S. 15, Anm. 4: Monate st. Momente.

Noch in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts redete das Landvolk Ostfrieslands eine wirkliche friesische Mundart. Die Sprache, welche uns der Pastor zu Stedesdorf, Cadovius Müller im Jahre 1691 in seinem Memoriale Linguae Frisicae überliefert hat, ist, wenn man die aus der hochdeutschen, holländischen und niederdeutschen gemengte Orthographie richtig interpretirt, reichlich so gut friesisch, wie heute das Landfriesische in der niederländischen Provinz Friesland. Wir beobachten da die friesisch-englische Senkung von kurzem *a:* kurzem *e: esk* = Asche, *wetter* = Wasser, *gles* = Glas, *fett* = Gefäß, *ecker* = Acker, *schleg* = Schlag. An Stelle von altsächsischem langem *â,* nndd. *å* steht langes *ê: jehr* = Jahr, *nedel* = Nadel, *mehl* = Mal, *lehnen* = lassen, *eifend* = Abend (englisch year, needle, meal, eve). Den angelsächsisch-friesischen Uebergang von kurzem *a* zu kurzem *o: nocht* = Nacht, *lomm* = Lamm, *mon* = Mann. Friesisch ist wohl auch der Vocal in *dej* = Tag, *diggelik* = täglich, *nusze* = Nase, *tusck* = Zahn.

Auch in *ehr* = Ohr, *stree* = Stroh, *meehn* = Morgen, *heerne* = Winkel, wo *ee* = altem *áu, aú* ist, zeigt sich eine dem Englischen verwante Lautentwicklung. Wie im Westfriesischen ist Vocaldehnung beliebt: *peest* = Pest, *wyhnter* = Winter, *wihnd* = Wind, *nuuht* = Nuss, *huhne* = Hund, *wuhnder* = Wunder, *stuhnde* = Stunde.

Bei den Consonanten erscheinen die bekannten friesischen Laute: *th* ist entweder erhalten: *thysdy* = Dienstag, *thust* = Durst, *thorn* = Dorn, *theck* = Dach, *thianster* = Hexe. Oder es geht wie in den neufriesischen Mundarten und im Dänischen in *t* über: *telle* = Estrich, *tonkede* = dankte, *tredde* = dritte. Bisweilen wird die damalige friesische Aussprache des alten *th* charakterisirt: *tjunck* = Finsternis, *tiuchsel* = Deichsel. Anlautendes *k* ging wie bei allen Friesen in *tsch* über und wird *s, z, ts* geschrieben: *sillern* = Keller, *siucken* = Kücken, *ziercke* = Kirche, *ziet* = Katze, *ziehl* = Kerl, *tsise* = Käse, *tschittel* = Kessel. Wie im Englischen hält sich *hs* (ndd. *ss*): *wagsen* = wachsen, *saghs* = Messer, *foghs* = Fuchs, *seghsthyn* = sechzehn, *eghs,*

oghse = Ochse. Wie im Westfriesischen zeigt sich anlautendes *j* = germ. *g*: *jaaten* = gießen, *jeffel* = Gabel, *jiffen* = geben, *jilde* = Geld, *verjonstiginne* = Vergunst.

In denjenigen Lauten, welche nicht im Friesischen und Englischen eine von den andern germanischen Dialekten abweichende Umbildung erlitten haben, zeigt die Sprache des Cadovius wenig Gemeinschaft mit dem Holländischen und Niedersächsischen. Vielmehr ist die Entwicklung eine ähnliche, wie in den westfälischen Mundarten. Das altem *i* (und *a*), mittelniederdeutschem und niedersächsischem *ē* entsprechende westfälische *ia* ist bei Cadovius *i*, z. B. *mill* = Mehl, *iten* = essen, *fridde* = Friede, *fidder* = Feder, *tridde* = treten, *rienbagg* = Regenbogen; *drien* = tragen. Auch *birg* = Berg. Einmal *ia*: *fiahndel* = Fähnlein. Das altem *i*, niedersächsischem *ē* entsprechende westfälische *ie* ist *y* (*wyhk* = Woche, *hyhmel* = Himmel), *ie* (*schwiep* = Peitsche) und *iu*, *io* (*niuggen*, *nioggen* = neun). In *byhnen* = binden, und *gryhnen* = mahlen zeigt sich die Dehnung des *i*, wie im westf. *biinen* und im engl. to bīnd. Altes *u*, *o* ist nicht wie im Niedersächsischen und Holländischen *o*, sondern *u*, entsprechend westfälischem *ua*, *üa*, *üe*; z. B. *hussen* = Strümpfe, *suhn* = Sohn, *se kuhnd* = sie können, *schude* = Schürze, *ührbedde* = Ueberbett, *hunig* = Honig, *ulli* = Oel. In *fiuggel* = Vogel, *siugge* = Sau ist das *iu* wohl schon recht alt (engl. fowl, sow). Altes *ô* ist *au*, wie in vielen binnenländisch-niederdeutschen Mundarten: *krauch* = Krug, *bauck* = Buch, *raupen* = rufen, *faut* = Fuß, *plaug* = Pflug. Als Umlaut dazu dient *ay*, westfälisch *oi* (und *ai*): *kayckes* = Kuchen, *flayken* = fluchen, *sayken* = suchen, *taifen* = warten. Altes *au*, westfälisch *au* und *äu*, bleibt: *lauhnen* = lohnen, *daudekist* = Sarg, *braudekorff* = Brodkorb, *daufheide* = Taubheit, *auck* = auch. Den Umlaut zu diesem *au* stellt ein *ay* dar: *bayse* = böse, *schmayken* = schmauchen, *glaifen* = glauben. Altes *û* ist in der Regel *uh*, jedoch: *sypen* = saufen, *syen* = nähen. Ein *iu* erscheint in *diupe* = tiefe, *uhntiug* = Unzeug, *siucken* = Küken. Ein anderes eigentümliches, vielleicht altes *iu* erscheint vor *ch* in: *liucht* = Licht, *riucht* =

recht, *schliucht* = schlecht; *siuchtber* = sichtbar. Das alte *iu*, für welches das Niederdeutsche meist *ëi*, *ai* aufweist, lautet *ia*: *schiaten* = schießen, *fliagen* = fliegen, *liafde* = Liebe, *thyanen* = dienen, *tria* = drei. Oder *iau*: *triau* = drei, *fliauge* = Fliege. Daneben kommt auch *jaaten* = gießen vor. Endlich ist das sonderbare *io* in *fiosck* = Fisch, *spiock* = Speck, *tiochter* = Tochter, *fliosk* = Fleisch, *sliow* = schlau zu erwähnen.

Die im 17. Jahrhundert aussterbende Sprache, welche Cadovius Müller aufgezeichnet hat, war so gut friesisch, wie heute das Landfriesische in Hindelopen. Diejenige, welche das Doornkaatsche Wörterbuch behandelt, ist ein rein niederdeutscher Dialekt und gehört dem Seeniederdeutsch an, wie es sich von den Niederlanden bis nach Preußen und Schleswig breit zwischen die dänischen und friesischen Dialekte auf der einen Seite, und die westfälischen auf der anderen eingeschoben hat. Hier ist unter anderem altes kurzes *o (u)*: *a* (*apen* = offen), das mittelniederdeutsche *e* ist *ä* (*häkt* = Hecht, *flägel* = Flegel, *fräfel* = Frevel, *fräde* = Friede, *dräpen* = treffen, *nävel* = Nebel, *kätel* = Kessel, *läg* = leer), altes *ô* und *au* sind gleichmäßig *ô (ou)* z. B. *blôd* = Blut, *blôt* = bloß. Einige phonetische Eigentümlichkeiten hat das moderne Ostfriesisch mit niederländischen Mundarten gemein, nämlich das *ö* = nds. *o* (*dönner* = Donner, *knötte* = Knote, *körf* = Korb), das *ü* = nds. *u* (*frücht* = Frucht, *dül* = toll), auch langes *ô* statt *ô* (*drôm* = Traum, *Jôde* = Jude, *krôme* = Krume). Ferner das niederländische anlautende *fn* in *fnüggen* = zackig schneiden, fetzen, *fnûken* = knuffen. Vorliebe für anlautendes *f* zwischen Vocalen statt *v*: *grafen* = graben, *hafer* = Hafer, *klifen* = kleben, *nëfel* = Nebel. Inlautendes *sk* hält sich, wie überall, im Niederdeutschen westlich der Elbe (*wasken* = waschen). Organisches niederdeutsches *tw* ist *dw* in *dwars* = quer, *dwilsk* = schwindlig, *dwingen* = zwingen.

Das Friesische hat nur schwache Spuren hinterlassen. Mit Sicherheit lässt sich nur die Bildungssilbe *-je* anführen, welche nach *t* = niederdeutschem *-ken*, *-ke* (*hüttje* = Hüttchen)

steht. Dagegen haben sich in einzelnen Wörtern offenbar friesische Laute gehalten. Das *ê* in *bên* = Kind, das *î* in *îlt* = Schwiele (neben *âlt* I, 28) und in *îsk* = Esch, das *ei* in *eilam* = Mutterschaflamm, in *eiland* = Insel und in *bleien* = blühen (neben *bloien*). Das *o* in *lone* = Gasse, das *ô* in *bôntje* = Mörder, das *ö* in *nöse* = Nase. Friesisch ist das *j* in *jütten* = gießen, *bêje* = Beere, *boye* = Bube, vielleicht auch in *böje* = Böe und *blöje* = blöde. Eigentümlich ist auch *dw* in *dwessen* = thauen, sich erweichen und in *dwo* = Thon. Das Englische hat hier *dough*, das Niederdeutsche *dô*, jedoch steht auch *dwa* im Bremischen Wörterbuche. Von folgenden bei ten Doornkaat verzeichneten Wörtern ist nicht bekannt, dass sie in Norddeutschland außerhalb des alten Frieslands heimisch wären: *baue* = Stechfliege, *batte* = Brücke, *dagge* = Schlumpe, *fon* = Mädchen, *fûl* = Milchrahm, *grôm* = Fischeingeweide, *grunen* = Grütze, *hân*, *hânt* = Schilf, *jid* = Fahrweg den Deich hinauf, *ladde* = Rasendecke, *lep* = Kibitz, *lauken* = blicken, *nesse*, *nes* = Halbinsel.

Zwischen den Ostfriesen und den Westfalen scheint ein ähnlicher scharfer Gegensatz existirt zu haben, wie zwischen den Westfalen und Hessen. Die Sprichwörter Bd. I S. 435 geben dieser nationalen Abneigung den schärfsten Ausdruck. »*Felingsk*« heißt erzdumm, unbeholfen, verlegen, armselig. »*Wat heb' wî dâr'n lüst had*« *sä' de fêling*, »*do harren se mit sôfen 'n glas bêr dêld.*« — »*Harm! hebben de plumen ôk bênen?*« *frôg de fêling*, »*do harr' hê 'n pogge dâlslaken, de hê under d' plûmbôm upgrapst harr'.*«

So hat denn auch das Ostfriesische viel mehr Idiotismen mit dem Niedersächsischen als mit dem Westfälischen gemein: *bit* = Loch im Eise, *blas* = blass, *falte* = Werkzeug zum Flachsbrechen, *feilen* = »feudeln«, *fel* = schnell, heftig, *flêt* = Bach, Kanal, *fokken* = züchten, *glôien* = schräg abfallen, *gôk* = Gauch, *göre* = Duft, *grôpe* = Jauchrinne, *grude* = das zugebundene Ende des Sackes, *gulf* = Scheunenfach, *heiter*, *hêder* = heiter, *karig* = sorglich, *kei* = länglicher Stein, *klônen* = langweilig schwatzen, *klêse*, eine

Brückenart, *laken* = tadeln, *lê* = Sichel, *leien* = blitzen, *müle* = Pantoffel. *Deren* = Mädchen (westfälisch nur im verächtlichen Sinne), *dûne* = betrunken (westf. nur in »*dick un donne*«), *lôm* = lahm.

Andererseits teilt das Ostfriesische auch eine Anzahl eigentümlicher Worte mit dem Westfälischen. So *babbe* = Vater, *balsse* = Kater, *drift* = Herde, *drubbel* = Knäuel, *ferknusen* = zerdrücken, *grinen* = weinen, *jeddewôrd* = Scherzwort (westf. bei Lyra, Plattdeutsche Briefe s. XI u. 194 *jeddewaart* = Sprichwort), *klitse* = Hure, *kolkrafe* = corax nobilis, *krîtsûr* = beißend sauer, *kwattern* = schwatzen, *ôl* = Wasserrinne (westf. *-aul* in Ortsnamen). Das Ostfriesische hat ferner ganz die westfälischen Wörter für »Brunnen« und »Quelle«. Dann heißt »*ham*« auch in Westfalen: 1) Schnitte (Brod), 2) Wiese, 3) Schinken, 4) Netz. Die ostfriesische Bedeutung »über den Giebel schrägherabhängendes Strohdach (II, 23) fehlt dagegen, weil Bauernhäuser mit abgestumpftem Giebel erst nördlich von Westfalen auftreten. Den Kindern die »Bremer Gänse« zu zeigen, indem man sie an Kopf und Ohren in die Höhe hebt (I, 226) ist ebenfalls in Westfalen üblich.

Dass eine ganze Anzahl niederländischer Wörter ins Ostfriesische eingedrungen, ist begreiflich. Dahin gehören: *ârseln* = zaudern, *bâker* = Bäher, *bakken* = machen, ausführen, *beschâfd* = gebildet, *bünsel* = Iltis, *düge* = Fassdaube, *dwäpen* = tiefsinnig sein, *fîl* = öde, *fôdster* = Amme, *frê* = Frist, *güte* = loser Bube, *munje* = baares Geld, *olders* = Eltern, *peinsen* = denken. Freilich ist es zu bezweifeln, ob alle von Doornkaat aufgeführten Wörter volkstümlich sind. Bd. I, 25 steht ein Artikel »*alfader*« mit dem Beispiel »*God is de Alfader*«. Soweit Recensent das Niederdeutsche kennt, werden christliche Begriffe in hochdeutscher Wortform ausgesprochen. Ist *âmen* = nachahmen und *andlât* = Antlitz im Volke lebendig? *Anen* = vermuten erscheint, ohne Beispiel angeführt, verdächtig, da das Wort sonst im Niederdeutschen nicht vorhanden ist. Erst S. 43 erfahren wir unter *ânsk*, dass die Ostfriesen das Wort wirklich

gebrauchen. Bd. I, 43 *änelk* = ähnlich ist doch gewiss hochdeutsch. Bd. II, 632 *»wen't gên mus (mut) was«* ist hochdeutsch. Die Niederdeutschen sagen: *et was en möten.*

Herr ten Doornkaat ist vielfach getadelt worden, weil er der Etymologie so viel Raum gegeben hat. Allein an sich sind die etymologischen Untersuchungen nirgends so an ihrem Orte, als in einem Dialekt-Wörterbuche. Und man wird zugeben müssen, dass dieselben vom Verfasser mit großer Umsicht geführt worden sind. Es ist nur, dass die Sucht jedes Wort auf ein Stamm- oder Wurzelwort »zurückzuführen« den Leser stört, weil er auf ein Gebiet geführt wird, wo für ihn die Urteilsfähigkeit aufhört.

Einige Bemerkungen und Einwände gegen einzelne Worterklärungen des Verfassers mögen hier folgen.

bise, schmaler Lederstreif (I, 171) ist auch sonst bekannt. Es bedeutet in der Form *büse* in hochdeutschen Dialekten »Einfassung, Vorstoß eines Rockes«. Im Flämischen lautet das Wort *biese.* In der Komödie von Teweschen Kindelbehr, welche um 1650 entstand, steht Act I: *Darna quam ock ein Kerl, de beurde* (dem Priester im Ornate) *de Biese up.*

bômte, Gehölz (I, 201). Die Endung *te* ist doch wohl nicht aus *ati* verstümmelt. Wenigstens heißt das osnabrückische Dorf *Bohmte* in alter Zeit *»Bomwidi«.*

boss, bosse, verschnittener Eber (I, 209) wird als connex mit dem ahd. *bôzan* = stoßen angesehen. Westfälisch ist *basse* das Schweinemännchen. Englisch *basse* = swine Topsel's Foure Footed Beasts p. 661. In Heepen bei Bielefeld heißt *bässen* = brünstig, läufsch (von Tieren).

bôt, Bund, *»ên bôt flas«* (I, 212). Für Grimms Ableitung von *bôten* = stoßen spricht westf. *flasbäude,* dessen *äu* = altem *au* ist. Wir sagen ja auch »ein Stoß Heu«.

Unter *däle* = Diele, Tenne (I, 275) werden von Doornkaat zwei ziemlich verschiedene Worte vermengt. Westfälisch heißt das angelsächsische und nordische *thil, thilia: diele* = hd. Diele, Planke. Dagegen die Dreschtenne

dial, f. Nur letzteres Wort wird mit *dal* = in der Bedeutung »herunter« zusammenhängen.

Zu *dûst*, Klumpen, Büschel (I, 367) gehört das bei Möser, Osnabr. Geschichte vorkommende *dustholt*, Unterholz, Schlagholz.

emp = knapp, enge (I, 394) »scheint aus *nêp*, *nip* (knapp, nabe) versetzt zu sein« (!?). Das Wort ist weit verbreitet. Niederländisch bei Oudemans I, 168 *amper* = sauer, scharf (von Wein), bissig (von Weibern), nordfriesisch (Johannsen S. 24) *em* = empfindlich, westf. *ämpen*, *beempten* = verletzlich, zimpferlich, englisch dial. *amper* = weak, unhealthy.

flôt, seicht (I, 520) hat ein westfälisches *läut* = flach, seicht zur Seite. Das *ô* in dem Wort ist also altes *au*.

kalfern, abbrechen, sich erbrechen (II, 161). Eine Erklärung ist von ten Doornkaat nicht versucht. In Westfalen heißt *költwern* aufstoßen, rülpsen, was für die zweite Bedeutung des ostfries. *kalfern* auf ein anderes Stammwort führt, nämlich auf *kül*, Vertiefung, Sack, mit welchem wieder *kulk* = Schlund zusammenhängt.

kolkrafe, corax nobilis (II, 322) bedeutet »wie *klunkrafe*: krächzender Rabe«. Nach dem handschriftlichen westfälischen Wörterbuche von Honcamp ist *kolk*, *kulk* bei Vögeln und Kühen ein Sack am Halse. Daher *kolkrâwe*, »eine Art Raben, die sich von einer kleineren Art durch einen großen Sack unterm Schnabel auszeichnet, in welchem das Tier Allerlei diebisch verbirgt«.

kören, sich erbrechen (II, 329) ist jedenfalls contrahirt aus *köderen*, da das Wort in Westfalen *kådderen* lautet.

krabbe = Krebs (II, 334). Vor allem ist heranzuziehen das osnabrückische *krabbe*, ein sperrhafter Strauch, ein unordentlich gewachsener Zweig (bei Klöntrup, Wörterbuch der Osnabr. Ma. S. 467). Westfälisch *hülsekrabbe* = ilex aquifolium.

kwâl, masc. das hochdeutsche Qual (II, 431). Wichtig für die Grundbedeutung ist, dass im Ravensbergischen *kwâlen*

nur »Blutstriemen« heißen kann. Dies leitet doch notwendig auf Ableitung von *quillen*.

langwagen, Verbindungsstock am Wagen (II, 489). Es muss »*lankwágen*« heißen. Das *lank* gehört zu englisch *link* = Kettenglied.

nöchtern, nüchtern (II, 654). Wenn Verfasser an der Erklärung des schwierigen Wortes aus *in'uchte* = in der Morgendämmerung festhält, so hätte das noch vor 50 Jahren lebendige osnabrückische *üchten* = gebären herangezogen werden können, welches auch auf die Etymologie von gotischem *uhtvô* ein schönes Licht wirft.

H. Jellinghaus.

Linguistic essays. By **Carl Abel**, Dr. ph. London, Trübner & Co. (Trübners Oriental series) 1882. 265 S. 8.

Das Inhaltsverzeichnis des Bandes weist folgende Nummern auf:

1. Language as the expression of national modes of thought. 2. The conception of love in some ancient and modern languages. 3. The english verbs of command. 4. The discrimination of synonyms. 5. Philological methods. 6. The connection between dictionary and grammar. 7. The possibility of a common literary language for the Slave nations. 8. Coptic intensification. 9. The origin of language. 10. The order and position of words in the Latin sentence.

Ein Teil dieser Abhandlungen lehnt sich an Arbeiten an, welche früher in deutscher Sprache erschienen sind und die wir hier gleichfalls aufzählen wollen. 1. Ueber Sprache als Ausdruck nationaler Denkweise. Ein Vortrag; Berlin, Dümmler 1869. 29 S. 2. Ueber den Begriff der Liebe in einigen alten und neuen Sprachen. Sammlung Virchow-Holtzendorff; Berlin, Carl Habel 1872. 63 S. 3. Die eng-

lischen Verba des Befehls. Berlin, Liepmannssohn 1878. 62 S. 5. Ueber philologische Methoden. Deutsche Rundschau, August 1877. S. 333—338. 9. Ueber den Ursprung der Sprache. 2. Ausgabe. Berlin, Liepmannssohn 1881. 23 S. 10. Ueber einige Grundzüge der lateinischen Wortstellung. Zweite Auflage. Berlin, Dümmler 1871. 23 S.

Die Formel, in deren Kreis alle diese Abhandlungen gehören, ist die psychologische Sprachwissenschaft. Nicht in dem Sinne, als gäbe es verschiedene Sorten von Sprachwissenschaft, sondern in dem, dass den Verfasser hauptsächlich die psychische Seite der Spracherscheinungen beschäftigt und dass er stets von der Ueberzeugung geleitet wird, dass die Sprache ein psychisches Organ ist, dass die Sprachwissenschaft (»oder Glottik« wie Schleicher sich ausdrückte), nicht sowohl ein Teil der Natur — als der Geistesgeschichte der Menschen bildet.

Da diese Essays doch hauptsächlich für das englische Publicum bestimmt sind, so ist dies an erster Stelle wegen dieser Vertretung psychologischer Sprachwissenschaft zu beglückwünschen. Denn wenn es in England auch nicht an Forschern von gleicher Tendenz fehlt, so scheinen sie doch seltener zu sein als in Deutschland. Max Müller, an dessen geistvolle Arbeiten der deutsche Leser sogleich denken wird, hat, trotz abweichender theoretischer Formulirung, viele seiner Untersuchungen nach gleicher Methode unternommen. Sie haben jedoch eine andere Richtung eingeschlagen als diese Essays von Abel.

In ihnen zeigt sich die Sprachwissenschaft in ihrem ganzen Umfange vertreten. Neben dem Ursprung der Sprache, welchem der Verfasser an der Hand ägyptisch-koptischer Sprachgeschichte nachgeht, wird die Sprache als Ausdruck eines besonders gefärbten, in sich abgeschlossenen Volksgeistes betrachtet. Die feine Abstufung des Gefühls und die mannichfachen Verzweigungen des Denkens, welche sich innerhalb eines einzigen Volksgeistes gebildet haben, werden uns dargelegt und wir wandeln an der Hand des kenntnis-

und gedankenreichen Verfassers die verschiedenen Wege nach, welche alte und moderne Völker (die Ebräer, Römer, Engländer und Russen) einschlugen, um eine so charakteristische und inhaltreiche Vorstellung wie die von der Liebe zu entwickeln und in Worten zum Ausdruck zu bringen. Die Mittel der Sprache, eine besondere Färbung des Gedankens zu bewirken, treten uns teils in der bloßen Verwendung von Vocal-Verschiedenheiten entgegen, teils in dem wuchtigeren und schwerer zu controllirenden der Wortstellung und Satzbildung.

Besonderes Interesse erweckt die Herbeiziehung der slavischen Sprachen, von denen außer den Special-Gelehrten doch nur wenige etwas wissen. Hier ist auch der siebente Essay zu nennen: über die Möglichkeit einer gemeinsamen Litteratursprache für die slavischen Völker. Nach einer Vergleichung des Alphabets, der Orthographie, des grammatischen Baues, des Wortschatzes und der litterarischen Entwicklung dieser Sprachen kommt der Verfasser zu der Ueberzeugung, dass es nur dem Russischen beschieden sein könnte, diese gemeinsame Litteratur-Sprache der Slaven zu werden.

Der Leser wird bereits einen Begriff davon haben, dass er vielfache Anregung und Belehrung vom Verfasser zu erwarten hat. Seine reichhaltigen Untersuchungen sind synonymische, grammatische, lexikalische und völkerpsychologische. Und für deutsche Leser hat es viel Reiz, eine Untersuchung über englische Synonyma (der 3. essay) in englischer Sprache zu lesen.

Die Beleuchtung, in welcher dem Verfasser gewisse Tatsachen aus der ägyptisch-koptischen Sprachgeschichte erscheinen, kann bei dieser Gelegenheit nicht Gegenstand einer eingehenden kritischen Untersuchung werden. Wohl aber scheint es mir wert, seine Gedanken über diesen schwierigen Punkt hier wiederzugeben, damit auch der Leser zu ihrer Würdigung und Beurteilung herangezogen werde. Der Vollständigkeit wegen sei einiges wiederholt, wovon schon früher in dieser Zeitschrift (Bd. X, S. 336 f.) die Rede war.

Seinen Ausgang nimmt der Verfasser von den ägyptischen Homonymen. Ein Wort wie *àb* heißt tanzen, Herz, Mauer, Kalb u. s. w.; *māk* heißt bedecken (beschützen), anschauen (weil, denn), Leinwand, Boot, freuen; *ḥes* heißt Krug, anschauen, durchdringen, singen, jubeln, befehlen, Excremente; *chemt* heißt drei, ermangeln, verlangen, gehen, Feuer, heizen, Wurfspieß u. s. w.

Dieser Tatsache einer sehr ausgedehnten Homonymie steht zur Seite eine ebenso ausgebildete Synonymie, sodass es z. B. für schneiden etwa drei Dutzend Synonyma gibt, für rufen ein Dutzend, für Schiff zwei. Dass wir trotzdem die Hieroglyphen-Schrift lesen können, verdanken wir dem Umstande, dass sie Text mit begleitenden Illustrationen ist; außer durch seinen Buchstabenwert lernen wir ein Wort auch danach schätzen, was für ein Bildchen ihm beigegeben ist, zu dem Zweck, die Begriffsklasse zu bezeichnen, welcher es an dieser Stelle zuzurechnen ist, sodass z. B. hinter dem buchstabirten Namen einer Blume das Pflanzenbild, hinter der buchstabirten Bezeichnung irgend einer Arbeit das Tätigkeitsbild als Erläuterung hinzugefügt ist.

Hat also die geschriebene Sprache des Bildes bedurft, um verständlich zu sein, so die gesprochene der Geberde, wenn auch die bloße Situation und der Zusammenhang der Rede zum Verständnis hülfreich war. Während es nun auch im Altägyptischen schon einige Worte gab, welche nur eine einzige Bedeutung hatten, war die Sprache im Lauf der Jahrtausende auf diesem Wege fortgeschritten, sodass im Koptischen (der Volkssprache der Aegypter, welche das Christentum angenommen haben) eine Unzahl von Homonymen und Synonymen verschwunden ist. Ersatz ist geschaffen durch die Differenzirung von Laut und Sinn.

Mögen nun die Aegypter, welche doch Kaukasier sind, mit den Semiten und Indogermanen verwant sein oder nicht, so lässt sich trotzdem die Möglichkeit nicht bestreiten, dass es in semitischen und indogermanischen Sprachen ähnlich zugegangen ist. Dann wäre es ungerechtfertigt, bei gewissen

Worten des Arabischen, des Sanskrit und des Ebräischen, in Verkennung der Tatsache der Homonymie, alle Verschiedenheiten des Sinnes auf eine centrale Grundbedeutung zurückzuführen und jene weitgetrennten Vorstellungen durch systematische Apperception aus einer einzigen Urbedeutung entstanden zu glauben.

Damit wäre die Frage nach dem Zusammenhang von Laut und Bedeutung, die Frage, warum gewisse Begriffe durch gewisse Laute oder Lautcomplexe ausgedrückt werden, »warum der Mann Mann und die Frau Frau heißt«, von der Sprachschöpfung getrennt und in eine verhältnismäßig späte Periode gerückt. Erst die fortgesetzte Wahl vieler Geschlechter muss über den Zusammenhang zwischen Laut und Begriff entschieden haben.

Im Zusammenhang mit diesen Erscheinungen glaubt der Verfasser auch an bewusste Sinnverkehrungen, sodass ein und dasselbe Wort zugleich sein Gegenteil bedeutet. Aus dem Aegyptischen citirt er folgende Beispiele: *m* heißt sowohl »in etwas drin«, als »zu etwas hin«, als »von etwas weg«; *er* heißt sowohl »von etwas weg«, als »zu etwas hin«, als »mit etwas zusammen«. Koptisch bedeuten *ute* und *sa* sowohl »von etwas weg« als »in etwas drin«. Wenn es auch im Aegyptischen unter den vielen Homonymen einige geben kann, welche zufällig entgegengesetzte Vorstellungen bedeuten, so ist für die Präpositionen (die oben angeführt wurden) diese Möglichkeit allerdings geringer. Dazu kommt, dass zusammengesetzte Präpositionen vorhanden sind, deren einzelne Teile sich gegensätzlich gegenüberstehen: *ebol* bedeutet »von etwas weg«; *e* »zu etwas hin«, *bol* »von etwas weg«. »Und was ist es anders als ein auf vergleichende Zusammenstellung gebautes Urteil, wenn der Engländer noch heute *without*, d. h. mit ohne sagt, um ohne auszudrücken? Und hat nicht *with* selbst ursprünglich sowohl mit als ohne geheißen, wie auch aus *withdraw* fortgehen, *withgo* gesondert, zuwider gehen, *withold* entziehen u. a. zu ersehen ist? Erkennen wir nicht dieselbe Wandlung noch heute in dem Deutschen wider (gegen und zusammen mit)? In dem

deutschen Boden als Bezeichnung von oben und unten; dem deutschen Stumm und Stimme?« u. s. w.

Mir scheint mindestens anzuerkennen, dass der Verfasser hier Fragen angeregt hat, welche wirkliche Fragen sind und eine eingehende Beantwortung verlangen. Man wird durch seine Abhandlung wieder auf die Kritik des höchst geistvollen Versuchs hingewiesen, welchen August Fick angestellt hat, um die Wurzeln und Wurzeldeterminative festzustellen, welche den ersten Besitz unserer Vorfahren ausmachten. Denn bei Fick (Vergl. Wörterbuch, dritte Auflage, vierter Band 1876) begegnen uns auch Ansätze wie *pu* reinigen und stinken (S. 40), *kam* sich mühen, ruhen (S. 46) und andere. Hier indessen sei es genug, die Theorie des Verfassers dem Leser angedeutet zu haben.

Die Art, wie der Verfasser untersucht, sei noch kurz erläutert an seinem Aufsatz über die Liebe, in welchem er mir besonders glücklich gewesen zu sein scheint. Zunächst werden die Synonyma für Liebe und die sich darin spiegelnden Verschiedenheiten der Empfindung bei den einzelnen Völkern, den Römern, Engländern, Ebräern, Russen nacheinander dargelegt. Sodann werden uns die Ergebnisse dieser Betrachtung in doppelter Weise zur Anschauung gebracht. Die einzelnen Völker werden als Ganze betrachtet und einander gegenübergestellt; daneben aber werden alle Worte für Liebe und die Vorstellungen, welche dadurch repräsentirt werden, betrachtet als die Arten der Erscheinung der Idee der Liebe überhaupt, wie sie sich im ganzen, in allen Volksgeistern zusammengenommen und in der ganzen Reihe der Zeiten, verwirklicht hat. Hierbei ist besonders bemerkenswert die Ausbildung religiöser Liebe; zu sehen, ob die Menschen die Götter bloß fürchten, oder auch lieben; ob sie glauben, dass Gott sie immer liebt, selbst wenn er sie straft, und ob es religiöse Vorschriften gibt, welche die Liebe zu Gott als heilige Pflicht vom Menschen fordern. Wie sich die Völker darin unterscheiden, so auch in der Beurteilung desselben Verhältnisses in verschiedenen Zeiten. So sagt der Verfasser sehr treffend (S. 59 der Essays, S. 44 des deutschen Vor-

trags): »ein anderer Differenzpunkt dieser allgemeinen Bezeichnungen der Liebe ist das ideale Element, das der Geschlechtsliebe in den modernen Sprachen, als deren Vertreter wir das Englische und Russische hier vor uns haben, im Gegensatz zu den alten innewohnt. Auch im Ebräischen und Lateinischen kann die Liebe ein verzehrendes Gefühl sein, welches alle Güter des Lebens wegwirft, um den geliebten Gegenstand zu besitzen .... aber es dürfte schwer sein eine Belegstelle dafür aufzufinden, dass die Liebe zum andern Geschlecht diesen alten Völkern jene innere Erhöhung und Läuterung bedeutet habe, als die sie in ihrer höchsten Potenzirung heute gekannt ist. Dass der Mensch durch dieses völlige Aufgehen in einem andern selber besser werden, dass er dadurch die Schönheit einer liebenden Annäherung an alle Nebenmenschen begreifen und die ganze Welt in dem verklärten Lichte eines inneren Gefühlszusammenhanges schauen und schätzen lerne, war den Alten noch nicht zum Bewusstsein gekommen. Heute haben die Poeten so viel davon zu erzählen, dass jeder es gehört hat, wenn er auch sonst nichts davon weiß.«

Wie sich solche Wandlung des Gefühls vollzogen hat und vollziehen musste, dieser Nachweis ist von der Culturgeschichte zu führen, welche die ethischen Betätigungen des menschlichen Geistes als notwendige Folgen seiner Organisation und Geschichte begreift. Nach dem Vorangehenden wird es einer besonderen Empfehlung dieser Essays nicht mehr bedürfen.

K. Bruchmann.

Christentum, Volksglaube und Volksbrauch. Geschichtliche Entwicklung ihres Vorstellungsinhaltes. Von **Julius Lippert.** Berlin, Th. Hofmann. 1882. 696 S. u. VIII.

Die ablehnende Haltung des Herrn Verfassers gegenüber der vergleichenden Sprachwissenschaft und Mythologie legt

es der Kritik nahe, seine Ansichten in zwei Teile zu scheiden; gerade da, wo die vergleichende Mythologie anders gedeutet hat als er, muss aufmerksam geprüft werden, ob sein Grundgedanke sich besser bewährt. Aber auch hier werde ich mich (nach der langen Besprechung seiner beiden ersten Bücher) kurz fassen.

Der erste Teil des Buches S. 3—370 führt den Titel: Das Christentum in seiner Verwantschaft mit den vorchristlichen Cultvorstellungen. Darin will der Verfasser erweisen (S. 370. 4) inwieweit der Vorstellungsinhalt des Christentums als die natürliche Fortentwicklung von Denkprocessen zu begreifen sei, welche die geistige Arbeit der vorchristlichen Menschheit ausmachten; wie weit auch in die christliche Kirche die Spuren des allgemein menschlichen Seelencults hineinführen oder wie viel Rudimente dieses Cults sich etwa als Baustücke der neuen Religion mit verwendet zeigen.

Ueber die Anschauungen dieses ersten Teils mögen folgende Andeutungen genügen.

Der Lehrbegriff, welcher den Inhalt des ersten Christentums unter denjenigen Völkern bildete, die im Gegensatz zum Judentum für die Weiterentwicklung von größter Bedeutung waren, liegt in der Lehre des Paulus deutlich vor. Diese ist, dass der Sohn des höchsten Gottes als Mensch auf Erden erschienen ist, freiwillig den Opfertod gestorben ist und dadurch ein für allemal Entsühnung der Menschen bewirkt hat. Anteil daran erwirbt der einzelne durch den Glauben an jene Tatsache. Diese Vorstellungen enthalten, meint der Verfasser, nichts Unvermitteltes und Wunderbares, sondern sind entstanden auf dem Boden der Volksvorstellungen und mussten an die Begriffe jener Zeit vielfach Anknüpfung gewähren.

Auch die Veranstaltungen des Cultus sind zum großen Teil analog dem, was zu andern Zeiten von andern Völkern an religiösen Gebräuchen entwickelt worden ist.

Wie über den Gebeinen des Heros ein Heroon errichtet wird, so über denen des Märtyrers ein Martyrion; der Altar erhält seine Stelle womöglich über dem Grabe des Märtyrers.

Ein Rudiment der Sitte, sagt der Verfasser, dass man einst den Hausvater unter dem Herde begrub oder den Herd über den Gebeinen des Hausvaters errichtete. »Dieser Stein- oder Rasenherd, der Uraltar, wurde so auch in geistiger Weise der Mittelpunkt der Urfamilie, der Sitz der guten Geister des Hauses« (286).

Beim Märtyrergrab werden Totenwachen, Versammlungen, Mahle, Opfer und Spenden veranstaltet. Diese Mahlzeiten bei den Gräbern und Denkmälern der Märtyrer waren zugleich Freudenmahle der Armen, Wittwen und Waisen, welche man heranzuziehen pflegte, wie einst überhaupt öffentliche Opfermahle Gemeinmahle gewesen sind. Wenn nun Augustinus (civ. d. VIII, 27)*) berichtet, dass einige ihre Mahlzeiten an die Stätten der Märtyrer trugen, so schließt der Verfasser, dass ursprünglich auch die Christen die verdienten Toten mit Speisespenden pflegten und in Gesellschaft der gegenwärtig gedachten Seele das Mahl einnahmen: verlangte ja doch nach altem Glauben die abgeschiedene Seele Ergötzung und Pflege von Seiten der Lebenden.

Fetischistisch ist die bei Theodoret erhaltene Anschauung vom Wesen und von der Macht der Märtyrerseelen: die edlen Seelen der Sieger durchziehen den Himmel, dem Chore der Engel beigesellt. Ihre Leiber sind nicht so verborgen, dass jeder ein Grab allein hätte, sondern Städte und Dörfer haben sich in sie geteilt; sie nennen sie Retter der Seelen und Leiber und Aerzte und ehren sie als Horte und Wächter der Städte; wenn auch der Leib geteilt sei, bleibe die Gnade ungeteilt und auch der kleinste Ueberrest habe die gleiche Kraft mit dem auf keine Weise geteilten Märtyrer. Sie sind Vorfechter des Menschen, ihre Helfer und Beschützer, die Abwehrer der Uebel, die Vertreiber der von den Dämonen erzeugten Plagen, und die, welche eine Reise unternehmen, bitten sie um ihre Begleitung auf dem Wege.

Der zweite Teil des Buches enthält eine Würdigung und Deutung zum Teil noch fortblühender, zum Teil im Aus-

*) Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch I, 305.

sterben begriffener Volksvorstellungen und Volksbräuche, welche in ihrer Gesammtheit immer noch der Welt- und Lebensanschauung in den weitesten Kreisen den Stempel aufdrücken. Diese Vorstellungen sind hervorgegangen aus dem Seelencult. Auch hier muss aus dem Aberglauben alter Glaube erschlossen werden. Der Verfasser, welcher die umfangreiche Litteratur herbeizieht, gibt viele anziehende Deutungen. Die Ueberfülle des Stoffs nötigt aber zu einer kleinen Auswahl.

Dass den Toten allerlei mitgegeben wird, wie Nahrungsmittel und Waffen, ist bekannt (S. 400). Wie aber allmählich auch im deutschen Culturleben an die Stelle dieser Objecte die geprägte Münze trat, so wurden auch schon in alter Zeit den Toten gegenüber alle diese Dinge in Geld verdichtet und endlich bildete eine kleine Münze den rudimentären und schon mehr symbolischen Rest des Ganzen. Solche, den Schatz vertretende Münze, Silber oder Gold, dem Toten in die Hand zu geben oder in den Mund zu legen, ist noch weit und breit üblich, in Preußen, Sachsen, Thüringen, Brandenburg, am Harz, in der Lausitz und Oberpfalz. Dass die Münze immer ein Fährgeld als Eintrittsgeld in die Unterwelt bedeuten sollte, sei nicht festzuhalten.

Diese Deutung scheint mir nicht sicher. Es ist bekannt, dass jenes Geld weit und breit als Fährgeld aufgefasst wurde (vgl. z. B. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch I, S. 189f.); war dies der Fall, so schließen wir auf eine mythologische Anschauung. Wenn sich aber Waffen, Nahrungsmittel und sonstige Beigaben noch außer dem Gelde vorfinden, so scheint das Geld wiederum nicht Rudiment zu sein. Endlich ist denkbar, dass man das Geld hineinlegte, weil es zu den Wertsachen gehörte, ganz ohne Nebengedanken: dann wäre es nur aus alter Sitte beibehalten und nicht Rudiment für Speisen und Waffen.

Vielfach bezeugt ist der Aberglaube, dass man den Toten nicht zu sehr beweinen dürfe und dass Thränen, welche auf ihn fallen, ihn wie Feuer quälen (S. 409), dass seine Ruhe gestört wird u. s. w. Denn die abgeschiedene Seele liebt

hauptsächlich Ergötzung. Und so werde man auch nicht glauben dürfen, dass gewisse Gefäße in deutschen Gräbern Thränenkrüge sind. Ich finde die Behauptung des Verfassers übertrieben. Jener Glaube müsste doch in älterer Zeit besonders lebendig sein. Aber im Nibelungenlied finde ich in der Klage um Siegfrieds Tod keine Spur davon (Lachm. 943 f. Simrock XVII, Abenteuer), und wenn Rochholz (l. c. I, 207, 208) diesen Glauben auch aus dem eddischen Helgiliede belegen kann, so scheint er Nibel. 2239 mit Unrecht angeführt zu haben, weil dort als Grund dessen, dass die Klage unterbleiben soll, nicht ihr übler Erfolg für den Toten bezeichnet wird:

unde ob mich mîne mâge nâch tode wellen klagen,
den nâhsten unt den besten, den sult ir von mir sagen,
daz si nâch mir iht weinen, daz sî âne nôt:
von eines küneges handen lig ich hêrlîchen tôt.

Auch erinnert man sich hier der Institution der Klageweiber, der Totenklage um Hektor, um an der unumschränkten Geltung dieser Behauptung des Verfassers zu zweifeln.

Das Zudrücken der Augen (S. 412, Rochholz I, 196) steht im Zusammenhang damit, dass ein Toter nicht den Mund offen behalten darf. »Nachzehrer« hieß ein Toter, von dessen irgendwie beleidigter Seele man fürchtete, sie werde jemand nachholen, welcher eine Verpflichtung gegen den Toten versäumt hatte. Aufhalten des Mundes und der Augen, besonders des linken Auges, schien anzudeuten, dass der Tote noch nicht ganz tot sei. Damit in Zusammenhang wird erzählt, dass man eine unter der Geburt gestorbene Frau noch im Grabe mit einem Pfahle durchstochen habe, wahrscheinlich, damit sie, ganz tot, das nachgelassene Kind nicht hole.

Die Zwerge (S. 444), deren unterirdisches Wesen allgemein bezeugt ist, gelten dem Verfasser lediglich als Seelen Abgeschiedener. Die Furcht vor Kindervertauschung, welche vielen Leuten in Bezug auf die Zwerge geblieben ist, der Zug, dass die Zwerge so oft verheiratet erscheinen und dass die Zwerginnen Kinder gebären, deute darauf hin, dass sich

Spuren der Erinnerung an ein gestürztes Volkstum mit den Geistvorstellungen vermischt haben. »Es ist nicht undenkbar, dass die Reste eines besiegten Volkes versprengt und zigeunerhaft unter unseren Vorfahren lebten, mit Scheu betrachtet und jener Racheacte geziehen wurden.« Und alle anderen Völker, welche an Zwerge glaubten, haben sie auch Reste eines besiegten Volkes unter sich gehabt?

Dass die Zwerge als Seelen Verstorbener gedacht wurden, steht fest; aber ebenso, dass sie als Lichtwesen betrachtet wurden, gerade wie die pitaras. Und das letztere scheint der Verfasser nicht anzuerkennen. Eine Vermittelung dieser beiden Vorstellungen wird gegeben durch die Verbindung der Seelen mit den Sternen. Glaubte der Verfasser unsere Einsicht über die Zwerge zu verbessern, so hätte er wohl ein paar Aeußerlichkeiten deuten können, wie die, dass den Zwergen so oft etwas an den Füßen fehlt (Henne am Rhyn, Deutsche Volkssage S. 285 f.), dass ihnen entweder eine Zehe fehlt, oder dass sie die Füße sorgfältig verbergen, welche, entdeckt, sich als Ziegen- oder Gänsefüße zeigen (ib. 346).

Den Gedanken des willkürlich durch Menschen- oder Tierseelen herbeigeführten Schutzes erläutern folgende Tatsachen (S. 457 f.). Wenn der unter dem Herd begrabene Ahn Schutz gibt, so kann man vielleicht beliebig eine Seele irgendwo fesseln, damit sie Schutz gibt. Man kann, wo nicht sie selbst, so doch ihren Körper einmauern, in dessen Nähe sie dann verweilt.

Lassen wir ungefragt, warum gerade Kinder diese traurige Ehre genossen! Rudimentär, scheint es, wurden Tiere statt der Menschen eingemauert. Oder solches Tieropfer sollte die Wut eines schädlichen Geistes besänftigen, so dass er dann die anderen Stücke verschonte. So steckte man bei Viehseuchen Köpfe von Pferden und Kühen rings um die Ställe auf. Wenn viele Pferde fallen, muss vor der Stalltür ein Pferd lebendig begraben werden. Wird nun ein Rossschädel aufs Haus gesteckt, so habe das entweder den Sinn, dass er Wächter ist, wie jene begrabenen Tiere, oder dass der Schutzgeist des Hauses, welchem jener Schädel dargebracht wurde,

nun bei ihm, seinem Besitz, hütend verweilt. Auch der Wetterhahn scheint dem Verfasser solches Sicherheits-Symbol. Weniger glaublich scheint mir, was er vom Storch behauptet.

»Der Storch dürfte sich nicht zum wenigsten in den Geruch der Heiligkeit dadurch gesetzt haben, dass er sich gerade in seiner Weise mit seinem Giebelneste anbaute; man musste ihn auch für einen schützenden Geist halten, da er dort oben zwischen den Rosshäuptern wacht ... in dieselbe Stellung trat die Schwalbe; auch ihr Nest darf man nicht stören, sie bringt dem Hause Glück.« Hier scheinen mir wieder einige Züge der Storchentätigkeit unerklärt zu bleiben, wie der, dass der Storch aus dem Teich oder Brunnen (der Wolke) die Kinder holt. Kuhn, Herabkunft S. 105 ff.

Glaublich dagegen erscheint die Deutung des Polterabends (S. 467). Vom altrheinischen Hochzeitsbrauch erfahren wir folgendes: »Die Nacht vor der Hochzeit Gesang und Schüsse, überall Freude und Jubel, die ganze Gemeinde schien die Vermählung mitzufeiern. Dabei war die Vornacht ein fürchterliches Lärmen in dem Hause, welches die Brautleute beziehen sollten. Alle Fensterläden wurden geschlossen, nur die Haustür weit offen gelassen. Dann wurde oben unterm Dach mit schrecklichem Lärmen und Poltern begonnen, mit Wasser aus dem Weihborn in allen Winkeln herumgespritzt und mit Stöcken herumgefuchtelt, mit Bannsprüchen gespiegelfechtet. Vom Speicher ging das Lärmen hinabwärts durch alle Räume bis in den Keller, dann die Kellertreppe hinauf, zur Haustür hinaus mit möglichst vielem Lärmen. Das war der Polterabend. Die Absicht war, alle bösen Zank- und Plagegeister aus dem Hause zu vertreiben, damit morgen mit der Braut nur Friede und Freude einkehren und wohnen bleibe u. s. w.« Der Polterabend bezweckt also eine Reinigung des neu zu beziehenden Hauses von bösen Geistern. Kirchlich geordneter Lärm zur Vertreibung böser Geister und dadurch zum Schutz vor Donner und Blitz ist das Glockengeläute.

Bäume werden nur dadurch zu Fetischen, dass man Tote an ihren Wurzeln begräbt. So Hollunder und Hasel

(474 f.), welche die Wünschelrute liefert. Wird jemand unter der Hasel mit den üblichen Mitgaben begraben, so hält sich die Seele bei diesen auf. Sie, die in der Hasel wohnt, muss auch wissen, wo ihr Schatz liegt. So wird die Haselgerte die Wegweiserin. Vgl. dagegen Kuhn, Herabkunft S. 184. 205. 218—243, besonders auch über den Zusammenhang der Springwurzel mit dem Gewitter.

Auch über unsere Drachensagen ist der Verfasser anderer Meinung als die Mythologen. Richtig ist, was er im allgemeinen vom Märchen bemerkt: Die Zahl der deutschen Sagen und Märchen erscheint überwältigend groß; desto mehr staunt man bei genauerer Zergliederung über die verhältnismäßig geringe Zahl der Elemente, aus denen sich alle zusammensetzen. Große Gruppen erscheinen nur als der mit Localton gefärbte Ausdruck ein und derselben Vorstellung, als epische Darstellung einer Tatsache, die sich allenthalben gleicher Weise zugetragen hat, aber allenthalben als eine individuelle hingestellt wird.

Unbewiesen scheint mir folgendes. So lange man die Toten oder wenigstens gewisse Tote in der Hütte oder dem Gehöfte barg, musste das Erscheinen der Ringelnatter immer in engere Beziehung mit dem Toten gebracht werden. Die nordische Phantasie hat das Schlangenbild nur ins Riesenhafte zu vergrößern vermocht. Die Midgardschlange ist die Grabschlange. Da sich aber dichtende Mönche mit einer gelehrten Weltanschauung dieser Elemente bemächtigten, um damit ihre wunderliche Kosmographie einzukleiden, wurden diese Gemeinnamen individualisirt und aus der Schlange, die nichts anderes ist als unser Lintwurm oder Haselwurm, wurde die Weltschlange und aus dem Malbaum der Weltbaum ... für die phantastische Umgestaltung des Bildes hat zweifellos erst das Christentum die nötigen Elemente hinzugebracht, wie es denn auch den Namen Drache vermittelt hat . . . keine geringe Rolle mag hierbei der Drache der Apokalypse gespielt haben. Dadurch war die ganze Erscheinung in den Luftkreis des Himmels verlegt und den unbestimmtesten Deutungen preisgegeben. Stellt man sich aber die Macht

einer Grabschlange ins Ungeheuerliche gesteigert vor, so ist das Verwegenste, ihr mit menschlichen Waffen entgegenzutreten. Darum sind in der Zeit, da Heidentum und Christentum zusammenstoßen, die sagenhaften Nationalhelden insbesondere Lintwurmkämpfer gewesen. Höhlen und Totenhaine sind die typischen Grundlagen der Drachensage. Dass die Errettung einer vom Drachen bedrohten Jungfrau aus der Apokalypse*) entlehnt ist, zeige sich »auf den ersten Blick« (501). Dem Leser dagegen werden wohl wie mir die indischen und griechischen Drachenkämpfe einfallen, bei denen es an Jungfrauenbefreiung auch nicht gefehlt hat.

Die Jahreseinteilung, die Festzeiten, die Gebräuche bei der Festfeier leitet der Verfasser lediglich aus den wirtschaftlichen Verhältnissen unserer Vorfahren ab, besonders aus der Schweinezucht (S. 580 f.). Das Johannisfeuer z. B. ist ein Feuer zum Hexenscheuchen. Das sogenannte Fest der Sonnenwende sei nur ein Sommer-Auszugsfest gewesen und die Berücksichtigung der Sonnenwende sei nur insofern hinzugekommen, als sie im Norden und Osten jenen Zeitpunkt bezeichnete.

Der Ausgangspunkt der Herbstfestzeit (651) liegt nach dem Verfasser in der Vereinigung größerer oder kleinerer Organisationsgruppen des Volkes an ihrer Dingstätte.

Hiermit glaube ich, den Leser ausreichend auf das Buch des Verfassers hingewiesen zu haben; es enthält meiner Meinung nach viel Anregendes, weniger sichere Deutungen und kann wegen seiner Reichhaltigkeit des Interesses weiter Kreise sicher sein.

Schließlich citire ich eine uns gemeinsam verbindende Anschauung: »eine große Zahl immer noch fortlebender Vorstellungen muss man ihrem Inhalte nach in die älteste Zeit menschlicher Cultanfänge zurückverlegen. Versuchen wir es uns von dazwischen liegenden Zeiträumen einen Begriff zu machen, so ergreift uns Staunen über die Lebenszähigkeit der Producte der ältesten menschlichen Geistesarbeit.

*) Cap. XII.

So möchte man wohl zu dem Glauben geneigt sein, dass überhaupt keine wesentliche Staffel unseres Vorstellens so leicht je wieder verloren gehe.«

K. Bruchmann.

Fr. A. Lange, logische Studien. Iserlohn 1877. J. Baedeker.

Fr. A. Langes logische Studien sind schon 1877 von H. Cohen herausgegeben. Dass in dieser Zeitschrift derselben gedacht wird, und dass auch jetzt noch eine Besprechung nicht zu spät erscheint, trotzdem gerade die Logik in letzter Zeit durch vortreffliche Arbeiten in Deutschland und England gefördert ist, wird der Inhalt der Schrift rechtfertigen, deren Untersuchungen vielfach das Gebiet der Sprachwissenschaft streifen, und deren vorzüglich klare Darstellungsweise im Zusammenhange mit einem Teil ihrer Resultate derselben einen bleibenden Wert verleiht.

Folgen wir zunächst, um die Grundgedanken zu erfassen, in schnellem Gange den Untersuchungen Langes:

Im ersten Abschnitt handelt es sich um die Grenzbestimmung des logischen Gebietes. »Hat die Wissenschaft von dem Versuch einer abgesonderten Behandlung der rein formalen Elemente der Logik eine wesentliche Förderung zu erwarten oder nicht?« Lange bejaht diese Frage. Sie ist keineswegs zu verwechseln mit der Frage nach dem Werte der überlieferten formalen Logik. Sie fordert vielmehr eine Kritik der hergebrachten Logik, eine Scheidung des rein Logischen von dem Grammatischen und Metaphysischen, mit dem es seit Aristoteles eng verbunden ist. Das wahrhaft Apodiktische in dem überlieferten Stoff der Logik muss herausgeschält werden; während die Metaphysik auf keine allgemeine Zustimmung rechnen kann, und über die Richtigkeit metaphysischer Schlüsse der Streit fortbesteht, bilden

das Apodiktische und allgemein Anerkannte in der Logik nur »diejenigen Lehren, welche sich, gleich den Lehrsätzen der Mathematik, in absolut zwingender Weise entwickeln lassen«.

Lange verlangt nun auf das bestimmteste die Herstellung einer solchen rein formalen Logik. Weder der Zweifel an der Ergiebigkeit, noch der Einwand der Unvollständigkeit und Unzulänglichkeit einer derartigen Wissenschaft kann eine Unterlassung der Untersuchung genügend motiviren. Die formale Logik ist noch keine Erkenntnistheorie, wohl aber eine Voraussetzung und Bedingung derselben. Wir stimmen dem vollkommen bei. Die Analyse des Bewusstseinsinhaltes, die Aufstellung und Ordnung der tatsächlich in ihnen enthaltenen formalen Elemente ist eine klar in sich bestimmte und festbegrenzte Aufgabe, deren Lösung noch keineswegs in der bisherigen Form befriedigt. —

Weder in der aristotelischen, noch in der kantischen Logik kommt, wie Lange meint, der rein formale Gesichtspunkt ganz zur Geltung; dort nicht, wegen der Hineinmengung metaphysischer Principien, hier nicht, wegen der Scheidung der Logik und Mathematik und des Vorurteiles, dass die Sätze der Logik analytisch seien. Dort muss erst der technische Teil von dem erkenntnistheoretischen, einer angewandten Logik angehörigen Speculationskreise gesondert, hier muss die Synthese in ihr Recht eingesetzt werden und keineswegs der Satz des Widerspruches als alleiniges Principium gelten. Lange rechtfertigt diese Behauptungen an einzelnen Beispielen der Schluss- und Urteilslehre; charakteristisch für die Schärfe, mit der er die Aufgabe der rein formalen Logik bestimmt, ist seine Verwerfung sinnreicher und geschmackvoller Beispiele in der Logik. Lange fordert vom Standpunkt der Technik triviale Beispiele, um das rein Formale zur Darstellung zu bringen. »Das nichtssagende Schulbeispiel erfüllt annähernd dieselbe Aufgabe, wie die geometrische Figur und wie die Sphärenzeichnung in der Technik der Logiker.« Wo es sich nicht um den Nachweis des Nutzens der Logik, sondern um scharfe Hervorhebung

des eigentlich Beweiskräftigen handelt, und die Anschauung noch nicht an Sphärenbildern geübt ist, ist das inhaltärmste Beispiel das beste. Lange vertritt seinen wohlberechtigten Gedanken von der Selbständigkeit der formalen Logik mit vollem Nachdruck.

Im zweiten Abschnitte untersucht Lange (S. 30—54) von dem Gesichtspunkte einer formalen Logik aus die Modalität der Urteile. Die Lehre von der Modalität der Urteile bei Aristoteles hängt aufs engste mit seiner Metaphysik zusammen. Für Aristoteles ist die Möglichkeit die unvollkommene Vorstufe der Wirklichkeit, ein unfertiges Sein. Aristoteles verlegt diese Möglichkeit, wie andere subjective Elemente, z. B. die Negation, in die Dinge. Die moderne naturwissenschaftliche Weltauffassung dagegen lässt jedes Ereignis aus dem Zusammenwirken unabänderlicher Naturkräfte hervorgehen. Die reale Möglichkeit verliert damit ihren Boden. Das Wesen der Modalitätsurteile kann nur noch in einer subjectiven Beziehung des Inhaltes der Aussage liegen. Selbst also für eine auf moderner Wissenschaftsgrundlage beruhende metaphysische Logik wäre trotz der Einmengung des fremden Gesichtspunktes die aristotelische Modalitätslehre unhaltbar. Nur das Denken kann den Begriff der Möglichkeit vollziehen und Trendelenburgs und Ueberwegs Versuche, eine objective und reale Möglichkeit nachzuweisen, sind misslungen. Der auf Grund der modernen Weltanschauung zulässige Begriff einer realen Möglichkeit führt auf Erfahrungstatsachen zurück und enthält von der eigentlichen Natur des Problematischen nichts mehr. Es handelt sich aber für Lange überhaupt nicht um die Modalität der Urteile, so weit sie einer metaphysischen Logik, sondern so weit sie einer rein formalen Logik angehört. Für die formale Logik lassen sich die Begriffe, auf denen die Modalität der Urteile beruht, auf Functionen assertorischer Urteile zurückführen. Beseitigt man in logischer Analyse allen Anthropomorphismus in unseren Vorstellungen, so zeigt sich zunächst, dass, wo wir von Notwendigkeit reden, doch nur assertorische Sätze zu Grunde

liegen. »Die Notwendigkeit des Geschehens besagt weiter nichts als seine Allgemeinheit innerhalb der Grenzen eines bestimmten Begriffs. Spreche ich diese Allgemeinheit in Beziehung auf einen einzelnen Fall aus, — so erhalte ich den Ausdruck der Notwendigkeit dieses Falles.« Das apodiktische Urteil hat keineswegs höhere Gewissheit als das assertorische. — Ein allgemeines Urteil kann aber auf doppeltem Wege zu Stande kommen. Ein unbedingt allgemeines Urteil entsteht zwar nur da, wo die Verbindung des Prädicates mit dem Subject schon durch die Natur des Subjectes gegeben ist, aber wir geben auch den durch Zusammenfassung einzelner Fälle inductiv gewonnenen Urteilen nahezu strenge Allgemeingültigkeit, und der Begriff der Notwendigkeit tritt daher durch Unterordnung des einzelnen Falles unter den allgemeinen Obersatz nach der Doppelnatur desselben auch in doppelter Form in die Logik ein. Es gibt eine Notwendigkeit des Inhalts und eine Notwendigkeit des Umfangs, oder auch eine Notwendigkeit des Wesens und eine Notwendigkeit der Tatsache. Notwendigkeit fällt logisch mit Allgemeinheit zusammen; die Unterscheidung beider Begriffe in der Logik beruht auf einem Anthropomorphismus, dessen einziges rationelle Element in der Unmöglichkeit eines anderen Schlusssatzes bei richtigem Schlussverfahren, also in der Anwendung des Satzes des Widerspruchs besteht. Die Kategorie der Notwendigkeit kann daher in der formalen Logik wohl entbehrt werden. Auch die Kategorie der Möglichkeit lässt sich auf das assertorische Urteil zurückführen. Auch die Möglichkeit ist entweder die Möglichkeit des Inhalts oder die Möglichkeit des Umfangs, je nach dem Vorhandensein eines Teiles der Bedingungen des Prädicatsbegriffes oder nach dem Vorkommen einiger Fälle, welche unter denselben gehören. Für die moderne Wissenschaft ist die Einführung des Begriffes der Möglichkeit des Umfanges in die formale Logik von der höchsten Wichtigkeit gewesen; auf ihr beruht die Wahrscheinlichkeitsrechnung und der statistische Schluss. Die rein formale Möglichkeit dagegen, die nichts ist, als die Negation der Notwendigkeit des Gegenteils, beruht

auf einer Beziehung zum erkennenden Subjecte und gehört daher nicht in die rein formale Logik. Auch mit dem Begriffe der Notwendigkeit und Möglichkeit des Wirklichen kommen wir, im logischen Sinne, auf das assertorische Urteil zurück. Die Elasticität der Sprache ist eine sehr große; sie gestattet ein freies Spiel mit den Ausdrücken der Modalität, wo die logische Analyse sehr einfache Beziehungen nachweist. Der assertorische Ausdruck ist der Ausdruck der größten Gewissheit, welche wir haben, und die scholastische Lehre von der höheren Gewissheit des apodiktischen Urteils lässt sich nicht aufrecht erhalten.

Die Betrachtung des Begriffes der Möglichkeit führt auf das particulare Urteil hin. Lange untersucht daher in einem dritten Abschnitt diese besondere Urteilsform mit der die wichtigsten Regeln der Conversion zusammenhängen (S. 55—73). Das particulare Urteil könnte in der formalen Logik beseitigt werden. Nimmt man in einem particularen Urteil als Subject nicht den allgemeinen Begriff, sondern diesen zusammen mit der Zusatzbestimmung: Einige, die zunächst nur eine bestimmte Anzahl einzelner Fälle, oder einen bestimmten Bruchteil einer Begriffssphäre bezeichnen kann, so verschwindet das particulare Urteil gänzlich, und die Umkehrung der Urteile vereinfacht sich außerordentlich. Die Schullogik nimmt aber in den particularen Urteilen den Begriff gewöhnlich im Sinne einer unbestimmten Anzahl oder eines unbestimmten Teils. Einige heißt ihr gewöhnlich mindestens einige und in diesem Sinne hat das particulare Urteil eine inductive erkenntnistheoretische Bedeutung. Gerade durch die Aufnahme des Urteils in der letzteren Form in die Logik werden die logischen Formen für die empirische Forschung brauchbar. Die Unbestimmtheit im Subjectsbegriffe ist Ausdruck der Vermutung, des Suchens nach dem Allgemeinen, und mit Hülfe desselben vollzieht sich die Umbildung der Gattungs- und Artbegriffe, die in der heutigen Wissenschaft eine gewöhnliche und notwendige Erscheinung ist. Lange will daher, er weicht hier freilich von seinem rein formalistischen Gesichtspunkt ab, das particulare Urteil

nicht verwerfen, und dass auch die rein formale Logik es zulassen kann, ist allerdings zuzugeben. Die Kreuzung der Begriffssphären und die Umkehrung des kategorischen Verhältnisses führt auch in der formalen Logik zu der Conception des particularen Urteils. Die Lehren der Conversion, die sich im Anschluss hieran am besten behandeln lassen, führt Lange auf die durch Sphären darstellbaren Begriffsverhältnisse zurück. Er trennt die identischen Urteile von den kategorischen. Identische Urteile sind schlechthin umkehrbar. »Das kategorische Urteil kann nur wieder in ein kategorisches umgekehrt werden, bei welchem der Subjectsbegriff die Kategorie und die Beschränkung derselben auf einen (bestimmten) Teil derselben ausdrückt, während das Praedicat die diesem Teile entsprechende Klasse von Gegenständen angiebt.« Urteile, die aus der Kreuzung der Begriffssphären hervorgehen, nennt Lange reciprok-particulare; diese sind schlechthin umkehrbar. »Aus dem umgekehrt-kategorischen Urteil kann durch Umkehrung das direct-kategorische hergestellt werden.« »Das allgemein verneinende Urteil ist schlechthin umkehrbar. Das reciprok-particulare Urteil, verneinend genommen, ist umkehrbar; das umgekehrt-kategorische Urteil, wenn verneinend genommen, ist dagegen nicht umkehrbar. Aus der Betrachtung der möglichen Begriffsverhältnisse, der Identität, des kategorischen und umgekehrt-kategorischen Verhältnisses, der Begriffskreuzung und der Trennung leitet also Lange die bestimmteren Regeln der Conversion her, die die englische Logik auf einem vielleicht einfacheren, aber für die Erkenntnistheorie doch absurden Wege, nämlich durch die Quantificirung des Praedicates und die Verwandlung des Urteils in eine Gleichung erreicht hat. Man wird freilich auch bei Lange den Einwurf auf der Zunge und im Herzen haben, dass er mit Unrecht Praedicats- wie Subjectsbegriff allgemein für vertauschbar hält und nicht auf die Kategorie derselben (eine rein formale Unterscheidung) Rücksicht nimmt. Die Umkehrung der Urteile hat doch selbst in der formalen Logik ihre Beschränkung. Aus der inductiven Bedeutung der parti-

cularen Urteile leitet Lange am Schlusse des dritten Abschnittes die Collectivbedeutung des Allgemeinbegriffs und damit die Notwendigkeit der Wahrnehmung und Anschauung für unsere Erkenntnis ab. Ihm speciell erscheint die Raumanschauung das Fundament aller Synthese abzugeben.

Demgemäß leitet er in einem vierten Abschnitt (S. 75—98) die logischen Schlüsse aus den im dritten Abschnitte gewonnenen Begriffsverhältnissen mit Zuhilfenahme der räumlichen Begriffsbilder, der Sphären ab, hierbei die Syllogistik in ähnlicher Weise erweiternd, wie das vielfach in England geschehen ist, wo ja sogar die Schlüsse ziehende Denkmaschine erfunden ist. Dass nicht alle der aufgestellten Schlüsse natürlich sind, ist dabei unvermeidlich. Lange verteidigt die Syllogistik vom Standpunkt der formalen Logik und hält auch die Umwandlung der Begriffe durch kategorale Verschiebung für völlig zulässig und in der formalen Logik notwendig. Er mustert einzelne Schlussweisen ihrem Werte nach und verwirft die aristotelische Lehre, dass der Mittelbegriff der Realgrund sei, die ihre letzte Wurzel im Platonismus hat; er bekämpft schließlich den Satz: conclusio sequitur partem debiliorem, soweit er zur Bestimmung der Modalität des Schlusssatzes angewant wird. Aus einem apodiktischen Obersatze z. B. und einem assertorischen Untersatze folgt ein apodiktischer Schluss-Satz. Die exacte Logik muss sich hier durchaus von der Sprachform befreien und sich nicht durch den Gebrauch des alltäglichen Denkens leiten lassen.

Die aristotelische Erkenntnistheorie verkennt die Wichtigkeit der indirecten Erfassung der Wahrheit; dem gegenüber sind durch die moderne Wissenschaft die Grundsätze einer modernen Logik überall eingedrungen. Lange sieht im disjunctiven Urteile eine wichtige Errungenschaft dieser modernen Logik. Er handelt daher im fünften Abschnitt (S. 199 bis 126) zunächst von dieser Form des Urteils. Das disjunctive Urteil lässt sich zwar auf eine Anzahl hypothetischer Urteile zurückführen; aber viel richtiger wird man ihm die Priorität zuschreiben und die hypothetischen Urteile aus ihm ableiten. Es führt vielmehr auf ein divisives und ein kate-

gorisches Urteil zurück. Aus dem disjunctiven Urteil leitet Lange die verschiedenen Arten logischer Gegensätze und vor allen Dingen die Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung ab. »Die Möglichkeiten des disjunctiven Urteils verwandeln sich in Wahrscheinlichkeiten, sobald ihnen eine bestimmte Größe beigelegt wird, welche abhängt von dem Verhältnisse des Umfangs der einzelnen Möglichkeit zur Summe aller Möglichkeiten.« Die formalen und apriorischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung — das eigentlich Mathematische muss freilich ausgeschlossen werden — gehen daher aus dem disjunctiven Urteil hervor.

Wiederholt ist bei allen Auseinandersetzungen der fünf ersten Abschnitte Lange zu der Behauptung gekommen, dass die Raumvorstellung die einzige Grundlage aller apriorischen Sätze sei. Er unternimmt es in einem letzten Abschnitte (S. 127—149) diesen Gedanken besonders zu rechtfertigen und Zeit und Zahl aus der Raumanschauung herzuleiten. Die Raumvorstellung ist durch Physiologie nicht ihrem Ursprunge nach herzuleiten; die empiristische Ableitungsweise setzt den Raum überall schon voraus. Auch Lotzes Theorie der Localzeichen setzt den Raum schon voraus. Die Vorstellung des Raumes kann nicht aus äußeren Erscheinungen durch Erfahrung erborgt sein, sondern sie allein macht Erfahrung erst möglich. Lange ist nun der Ansicht, dass nicht der Raum wie andere Formen der Synthese aus einem gemeinsamen synthetischen Princip abzuleiten ist, sondern dass jede andere Synthese auf die räumliche Synthese zurückführt. Er behauptet zunächst, wie er meint, im Gegensatze zu Kant, dass alle wirkliche Anschauung auch empirische Anschauung, und dass die reine Anschauung gar keine Anschauung ist. Für das Zustandekommen dieser empirischen Anschauung muss es freilich einen Grund im Subjecte geben; aber im Wesen dieser Anschauung liegt auch ein objectiver Factor. Aus der Verbindung von Begriff und Anschauung geht im Geiste das Schema hervor. Das Schema ist die unmittelbare psychologische Erscheinung des Begriffs. Lange verwirft, auf dies Schema hinweisend, die Trennung Kants

von Verstand und Sinnlichkeit, aber alles was er gegen die Trennung vorbringen kann, ist doch nur, dass die Verbindung beider eine psychologische Tatsache ist. Die objective Seite aller Synthesis findet Lange demgemäß in der Raumvorstellung. Der Raum ist ihm die anschauliche Form des Ich mit seinem wechselnden Inhalte. Das Ich ist nichts ohne jenen Inhalt; es gibt keinen besonderen inneren Sinn. Lange schließt daher, dass die Zeit secundär ist. Eine Zeitgröße ist ja nicht gegeben; und ebenso führt er die Zahl auf die Raumvorstellung zurück. Die ganze, dürftige Rechtfertigung dieser Behauptung ist freilich ein Hinweis auf Zahlnamen. Auch von den algebraischen Axiomen behauptet Lange, dass sie aus der Anschauung hervorgehen. Die Herstellung einer logischen Zeichensprache hält er daher für nicht unmöglich. Nur lässt sich der Reichtum des Geistes, der in der entwickelten Sprache zum Ausdruck kommt, nicht in eine solche pressen. Den Grundlagen der Logik wie der Mathematik kommt eine absolute Notwendigkeit zu. Sie sind die Grundlage unserer intellectuellen Organisation. Ihre Grundlage wiederum ist die Raumvorstellung; diese also ist die »bleibende und bestimmte Urform unseres geistigen Wesens, das wahre objective Gegenbild unseres transcendentalen Ich«.

Zwei Grundgedanken sind es also, die die Schrift Langes durchziehen. Es gibt eine formale Logik, und die Grundlage aller synthetischen Geistestätigkeit ist die Raumvorstellung. Dem ersteren Gedanken stimmte ich schon in der Darlegung der Langeschen Untersuchungen bei. Ich habe hier nur die Bemerkung hinzuzufügen, dass ich mir den Kreis der formalen Logik weiter denke als Lange, dass mir z. B. ein Neubau der Logik auf Grund der Unterscheidung der wahren Begriffs- und Urteilsformen notwendig erscheint; dem zweiten Grundgedanken Langes glaube ich dagegen entschieden entgegentreten zu müssen. Ich glaube, dass derselbe nur kümmerlich gerechtfertigt und in sich unrichtig ist. Dass die logische Synthese sich auf Anschauung gründe, halte ich für eine irrige Darlegung des Sachverhalts. Wenn Lange im I. Abschnitt sagt: »Ganz blind, d. h. anschauungslos, ist eine

Operation des Denkens wohl niemals«, und wenn er für das Rechnen selbst Anschauung fordert, so mag das für den Vorgang im einzelnen Kopfe völlig richtig sein, nur wird damit eben nur eine psychologische Tatsache constatirt. Beim realen Denkvorgang werden wir auch nie ohne Inhalt, ohne bestimmte Empfindung etc. rein formal denken, aber die Logik verlangt ja eben die Herausschälung der rein formalen Elemente des Gedankens; und dass der erste Modus der ersten Schlussfigur auf anschaulicher Synthese beruhe, kann man nur behaupten, wenn man statt auf die Begriffsverhältnisse und das Object des Gedankens zu sehen, vielmehr auf die Aneignungsprocesse dieser rein abstracten Verhältnisse achtet. Die logische Analyse der Rechnungsoperationen führt durchaus nicht zu irgend welchem Element der Anschauung, mag die Frage nach Erwerb und Anwendung derselben, eine Frage der empirischen Psychologie, zu welchem Resultate sie wolle, führen; und den Satz des Widerspruchs auf räumliche Anschauung zu gründen, ist doch eine der schrulligsten Verkehrtheiten, die man sich denken kann. Können die Worte: »Wir sehen an einem Raumgebilde irgend welcher Art, sei es in einem concreten Falle, sei es in einem bloßen Linienschema, dass ich nicht dasselbe von demselben bejahen und verneinen kann«, wirklich ein Beweis dafür sein, dass Anschauung die Grundlage des abstracten Denkens bilde? Kant hat völlig richtig Anschauung und Begriff geschieden; Lange greift ihn mit Unrecht an; logisch sind beide vollständig geschieden; die allgemeinere Synthese liegt im Begriff, die speciellere in der Anschauung, die kein Object, das wir uns beschauen können, sondern ein Gesetz der Zusammenfassung im Bewusstsein ist, das höchstens in der Einheit des Objectes widerspiegelt. Trenne man doch die Frage nach Inhalt und Classification der Vorstellungselemente, bei der die Vorstellungen in ihrer objectiven Bedeutung zu nehmen sind, scharf und völlig von der Frage, was bei der Entwicklung des Bewusstseins das erste, zweite, dritte oder ganze ist. Um Langes eigene Worte zu gebrauchen, es wäre an der Zeit, dass »bei einer logischen Untersuchung

auch nur das logische Wesen der Sache ins Auge gefasst werde«. Analysirt man die Zeit- und die Zahlvorstellung, so findet man in der ersten den Begriff des Nacheinander und der Ordnung, der im Raume absolut nicht enthalten ist, und in der letzteren überhaupt nichts als den Begriff der synthetischen Zusammenfassung. Die Zahl-Synthese, die im Begriff der allgemeinen Zahl am reinsten zum Ausdruck kommt, ist rein logische Synthese, und darum auf alles, auf jede besondere Anschauung anwendbar. Rechnend verbinden wir die Größen, aber die Zahlen frei von jedem Größenelement, sind nicht die Objecte der Zählung, sondern drücken eben nur die Verbindung aus. Zahlensynthese ist keineswegs anschauliche Synthese. Die Zeitsynthese aber steht neben der Raumsynthese und beide sind ganz besondere Arten synthetischer Verbindung, beide enthalten etwas, was voneinander unterschieden und nicht aufeinander zurückführbar ist. Das Nebeneinander ist eine andere Form der Synthese wie das Nacheinander, sie sind unreducirbare Formenelemente. Ebenso wenig, wie der Versuch neuerer Forscher gelungen ist, die Raumvorstellung aus der Zeitvorstellung abzuleiten, ebensowenig ist das umgekehrte der Fall. Lange macht das Bewusstsein zum Object wie andere das Object zur Tätigkeit der Vorstellung machen. Immer und immer wieder wird dabei psychologische und logische Methode verwechselt. Nach Lange müsste die Geometrie die erste mathematische Wissenschaft sein, während die Arithmetik mit ihren allgemeineren Processen dieser zu Grunde liegt. Es mag einen pädagogischen Wert haben, abstracte Vorstellung an Raumbildern zu erläutern; aber nimmermehr darf uns die Pädagogik, die in engster Verbindung mit der Psychologie steht, über logische Methode und logische Verhältnisse belehren wollen. Mögen die logischen Bücher davor bewahrt bleiben, in Bilderbücher verwandelt zu werden, was doch die letzte Consequenz der Ansicht Langes wäre.

Berlin. C. Th. Michaëlis.

Capesius, die Metaphysik Herbarts, Leipzig 1878 (Heinrich Matthes).

Herbarts Psychologie, gereinigt von dem Ballast mathematischer Formeln, befreit von den metaphysischen Substructionen der Störungen und Selbsterhaltungen, berichtigt durch die Trennung der Seelenkräfte, erweitert in ihrem Forschungskreise und fortgeführt durch die genaueste Einzelforschung und Beobachtung, besteht, von den weitesten Kreisen anerkannt, fort und fort. Herbarts Metaphysik, wer kann sie noch sein eigen nennen, eine Metaphysik, die ohne Prüfung der Grenzen unserer Erkenntnis, rationalistisch aufgebaut ist auf einen Begriff des Seins, der weder aus der Erfahrung abgeleitet ist, noch der Wirklichkeit entspricht, die systematisch fehlerhaft, das was sie zunächst der Realität nimmt, die Einheit und das Zusammen des Vielen, dieser nachher wieder, man weiß nicht woher, gibt, weil weder Schein noch Sein ohne diese Einheit begreifbar ist? Herbarts Metaphysik gehört der Geschichte an, und nur das eine bleibt an ihr anerkennenswert, von ihr erhalten: der realistische Grundzug, der Zielpunkt des Systems, durch den die ganze Herbartsche Philosophie vor den idealistischen Systemen Fichtes und Schellings immerhin einen großen Vorzug besitzt. Eine Schrift, die es sich zur Aufgabe setzte, die Metaphysik Herbarts zu erneuern und anzupreisen, würde kaum auf große Sympathie in den philosophischen Kreisen rechnen dürfen, eine Schrift aber, die unter gerechter Würdigung der Verdienste Herbarts um die Psychologie und Pädagogik uns eine historische Darstellung und eine kritische Beurteilung der Herbartschen Metaphysik gibt, uns die subjective Entstehung seines metaphysischen Systems zu erklären versucht, kann bei dem großen und allgemeinen Interesse, das die Gegenwart mit Recht an jenem Philosophen nimmt, für eine verdienstvolle Leistung gelten, obwohl die Hauptpunkte der Entstehungsgeschichte von Herbarts System bereits von Hartenstein und Zimmermann zusammengestellt

und die kritische Beurteilung und Auseinandersetzung mit Herbart im Einzelnen von dem auf dem Boden der Kantischen Philosophie sich orientirenden modernen Kriticismus vielfach vollzogen ist. Die Schrift von Capesius, die Metaphysik Herbarts in ihrer Entwicklungsgeschichte und nach ihrer kritischen Stellung, verdient darum, trotzdem sie nicht gerade überreich an neuen Resultaten oder Gedanken ist, volle Beachtung und Anerkennung. Der Verfasser, der von jedem Versuch, Herbarts metaphysische Speculationen zu verteidigen oder zu retten, Abstand nimmt, hält sich gleich fern von ungerechtfertigtem Lob wie von übertriebenem Tadel und bemüht sich, so weit es die Quellen zulassen, das System durch Nachweis der äußeren Einflüsse und inneren Bedingungen, aus denen es erwachsen ist, klar zu entwickeln und durch rechte Würdigung dieser Factoren kritisch zu beleuchten. Seine Absicht kann als vollständig erreicht angesehen werden; wo er sich gegen die bisherigen Aufstellungen über Herbart erklärt, scheint meist das Recht auf seiner Seite zu sein. Auch der Art und Weise, wie er die einzelnen Grundlagen der Herbartschen Metaphysik als ungeeignet, ein Gebäude zu tragen, nachweist, kann von dem volle Beistimmung geschenkt werden, der wie Recensent von der metaphysischen Speculation wenig oder gar nichts erhofft und die innigste Verbindung aller philosophischen Reflexionen mit dem reichen Inhalte der Einzelwissenschaften für absolut notwendig erachtet.

Capesius gibt in dem ersten Teil seiner Schrift eine Entwicklungsgeschichte der Herbartischen Metaphysik. Er rechnet die Zeit der Entwicklung Herbarts von 1788 bis 1806; er stützt das Anfangsdatum allerdings zwar auf unzweideutige Angaben Herbarts selbst, aber er weist damit die Anfänge der Herbartischen Speculation einem so frühen Lebensalter desselben zu (geb. 1776), dass man doch nur mit Einschränkung die Zulässigkeit dieser Ansetzung gelten lassen kann: Das Wunderkind Franz Sanchez war doch wenigstens vierzehn Jahre alt, als es seinen skeptischen Versuch, quod

nihil scitur, wagte; Zimmermann beginnt die philosophische Entwicklung Herbarts erst mit 1794 und unterscheidet zwei Entwicklungsstadien. Capesius dagegen nimmt innerhalb der Jahre 1788—1806 vier Stufen der Entwicklung an, die Schulzeit, den Universitätsaufenthalt, die Erzieherwirksamkeit in Bern und die Zeit der Vorbereitung zum akademischen Beruf mit dem Anfang der akademischen Tätigkeit.

Auf dem Oldenburgischen Gymnasium (1788—1794) bereits wurde Herbart mit dem Wolffischen Rationalismus bekannt. »Die tüchtige logisch-formale Bildung und die damit verbundene rationalistische Tendenz, die er aus den Kreisen der Wolffischen Schule überkommt,« gibt das Apperceptionsorgan ab »für alle philosophischen Einflüsse, die weiterhin auf ihn einwirken«.

Auf der Universität Jena (1794—1797) eignet er sich zunächst die Wissenschaftslehre Fichtes an; aber so sehr er auch zuerst durch dieselbe ergriffen und durchrüttelt wird, schon im Sommer 1796 befindet er sich im bewussten Gegensatz zu derselben. Durch das Studium des Apostels der Wissenschaftslehre, Schellings, wird Herbart auf die Mängel des Idealismus aufmerksam. Es drängt ihn aus dem Idealismus heraus, aber er erreicht eine neue eigene Position nur in den ersten allgemeinen methodologischen Grundlagen. Er appercipirt die »Wissenschaftslehre durch das logisch streng geschulte Denken und das Streben nach einer im rationalistischen Sinne vollendeten systematischen Erkenntnis«. Er gewinnt im Verlauf seiner Universitätsstudien seine Ansichten über Princip und Methode der Philosophie und damit den Eingang in ein neues metaphysisches System; die Eigenartigkeit dieses Eingangs trennt ihn von den zeitgenössischen idealistischen Systemen und weist ihn von nun an lediglich auf sich selbst an.

Die Veränderung seiner Lebensstellung im Jahre 1797 — Herbart weilt bis 1800 als Erzieher in dem Hause des Landvogts von Steiger — bleibt nicht ohne Einwirkung auf die Richtung seines Philosophirens. Er studirt Mathematik und die Naturwissenschaften, Physik und Chemie, beschäftigt sich

mit der griechischen Litteratur. Die specielle Ausgestaltung seiner metaphysischen Ansichten schreitet nicht erheblich fort; aber seine Erziehertätigkeit legt ihm psychologische Ueberlegungen nahe, und er gelangt durch Beseitigung der Schwierigkeiten, die er in dem Ich-Begriff gefunden hat, zur Grundlegung einer neuen Psychologie. Von nun an gewinnen die psychologischen Betrachtungen eine prävalirende Stellung in Herbarts theoretischem Philosophiren. Das Ich-Problem war für ihn von vorne herein kein speciell psychologisches, sondern das allgemeine philosophische Grundproblem gewesen. —

In der Epoche seines Bremer Aufenthalts (1800—1802) und seiner ersten akademischen Tätigkeit in Göttingen (1802 bis 1806) gelangt Herbart zum Abschluss seines metaphysischen Systems. Bei der Bestimmung dieser Entwicklungsreihe tritt nun Capesius, wohl mit Recht, Hartenstein und Zimmermann entgegen. Jene setzen den Schlusspunkt der philosophischen Entwicklung Herbarts schon ins Jahr 1802. Capesius findet in den Promotions- und Habilitationsthesen des Jahres 1802 an positiven Gedanken nichts, was nicht bereits in den älteren Arbeiten ausgesprochen wäre, und setzt demgemäß den Abschluss der Entwicklung in den Sommer 1806, wo Herbart die »Hauptpunkte der Metaphysik« abfasst. Unterstützt wird diese Ansetzung durch die eigenen Worte Herbarts in einem Briefe an von Steiger vom 23. August 1806. — In dieser letzten Epoche stellt Herbart das Problem der Inhärenz und Veränderung auf, formulirt die Lösungsmethode, kommt zur Annahme seiner Realen und zur Theorie der Störungen und Selbsterhaltungen und behandelt endlich die durch Zeit, Raum, Bewegung und Materie aufgegebenen synechologischen Probleme. Er entlehnt die Probleme, die die äußere Erscheinungswelt betreffen, der Philosophie der Griechen, namentlich den Eleaten und Plato. Seine allgemeine Lösungsmethode, die Methode der Beziehungen, ist eine Erweiterung und Formulirung der Lösung des Ich-Problems. Sie führt ihn zur Aufstellung seiner spiritualistisch-monadologischen Metaphysik; die mathe-

matischen Studien verbinden sich mit den philosophischen; durch Einwirkung platonischer Ideen scheidet sich ihm das Reich des Seins und des Geschehens. Die Basis für das strengrationalistische System Herbarts, dem wie der Wolffschen Philosophie der Satz des Widerspruches als die letzte Grundlage gilt, ist gefunden.

Leider ist aber das Quellenmaterial, durch welches uns ein Einblick in die letzte Entwicklung Herbarts von 1800 bis 1806 gestattet wird, so unzureichend, dass man für den Gang, den dieselbe nimmt, doch fast nur auf Schlüsse angewiesen ist. Ist nun dazu noch strenge Continuität der hervorstechende Charakterzug in der Entwicklung Herbarts, fehlen jene bei Kant häufig wiederkehrenden Umkippungen bei Herbart ganz, so wird der psychologische Zusammenhang in den Gedanken Herbarts einerseits sich dem logischen Zusammenhang allerdings sehr nähern, andererseits aber auch an Wichtigkeit und Interesse verlieren. Der Einwand, den Capesius in der Vorrede bekämpft, »dass bei Herbart von einer durchschaubaren Entwicklung der Gedanken kaum die Rede sein könne«, ist zwar übertrieben, aber Capesius' Versuch selbst zeigt, dass er doch einen richtigen Gedanken enthält. Die ganze Richtung Herbarts erscheint so streng logisch-rational, so gegen äußere Einflüsse abgeschnitten und unempfindlich, dass man vergeblich nach der wandelbaren Seele bei ihm sucht, die mit der Außenwelt correspondirend fließt und sich gestaltet. Seine Entwicklung gleicht doch mehr einer geraden Linie, als einer irgendwelche Krümmung zeigenden Curve. —

In einem zweiten Teile weist Capesius die historische Stellung der Herbartischen Metaphysik nach. Herbart hat sich selbst einen Kantianer genannt; die Entwicklungsgeschichte der Herbartischen Philosophie zeigt dagegen wohl den directen Zusammenhang derselben mit dem Wolffischen Rationalismus, nirgends aber eine sehr merkbare Beeinflussung Herbarts durch Kant. Es entsteht also zunächst die Frage, wie löst sich dieser Widerspruch, wie verhält sich Herbart zu Kant?

Herbart setzt das größte Verdienst Kants in die Auffindung des wahren Begriffs des Seins, wonach »das Mögliche den Begriff, das Wirkliche aber den Gegenstand und dessen Position bedeute«. Er findet bei Kant die ersten Anfänge einer richtigen Ontologie, aber freilich auch nur die allerersten Anfänge, denn »den Faden der Ontologie hat Kant gar nicht fortgesponnen; vielmehr ihn gleich völlig abgerissen«. Kant ist ihm also vor allem Ontologe, Metaphysiker, und er fasst die übrigen Teile der Kantischen Lehre so auf, als ob sie aus dem Seinsbegriff hervorwüchsen: die Unterscheidung von Form und Materie der Erfahrung, die Kategorienlehre etc. gehen nach Herbarts Auffassung zwar bei Kant aus psychologischen Betrachtungen hervor, aber die Probleme selbst, meint Herbart, seien Kant durch seine metaphysische Grundansicht aufgegeben, und das Ziel Kants bei Behandlung dieser Probleme sei die metaphysische Auseinandersetzung mit der speculativen Theologie und ihrer falschen Ontologie gewesen. Herbart nennt sich Kantianer, weil er mit Kant lehrt: »Unser Begriff von einem Gegenstande mag enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz beizulegen«, und diese Uebereinstimmung ist der einzige Punkt, in dem sich Kants Kriticismus und Herbarts Metaphysik berührt. Aber bei näherer Betrachtung zeigt es sich, dass auch diese Berührung nur eine scheinbare, durch Worte und Ausdruck hervorgerufene ist, und dass Herbart in Wirklichkeit mit seiner Lehre vom absoluten Sein gar nicht auf dem Boden der Kantischen Philosophie steht, sich also mit Unrecht Kantianer nennt. Kant behauptet, dass das Dasein kein Prädicat oder Determination irgend eines Dinges sei; er nennt das Dasein absolute Position. Absolute Position und Wirklichkeit ist ihm dasselbe, und Kant benutzt die Einsicht in das Wesen des Daseins, um die Anmaßung der transcendenten hergebrachten metaphysischen Speculationen, die leere Hirngespinste sind, zurückzuweisen.

Herbart redet auch vom absoluten Sein, absoluter Position. Aber schon an der ersten Stelle, wo er von dem-

selben spricht, erklärt er das Sein für »absolute Ruhe und Stille, feierliches Schweigen über der Spiegelfläche des ruhenden Meeres« und stets schließt er von der absoluten Position alle Negationen und Relationen aus. Herbarts Begriff absoluter Position, aus dem unmittelbar seine Lehre von den unveränderlichen Realen hervorgetrieben wird, ist also ein ganz anderer als Kants Begriff. Kants Begriff vom Dasein verweist ihn direct auf die Erfahrung, Herbarts Begriff setzt ihn in Widerspruch mit der Erfahrung. Herbart hat Kant völlig missverstanden, indem er sich Kantianer nennt; er hat die Kantische Philosophie erst von dem eigenen, bereits gewonnenen Standpunkt aus wirksam appercipirt, d. h. er hat sie nur so weit berücksichtigt, als sie wirklich oder scheinbar sich mit seinen eigenen Meinungen verschmelzen ließ. Da zeigt sich so recht die Einsamkeit und Abgeschlossenheit des Herbartischen Denkens, die Unmöglichkeit in eine fruchtbare Verbindung mit dem Gedankenkreise eines anderen Philosophen zu treten, und dem entsprechend begegnen wir in der ganzen Darstellung der Kantischen Lehre bei Herbart schiefen Auffassungen. Auffällig ist es zum Beispiel, wie Herbart nach Kant als Princip synthetischer Urteile noch den Satz des Widerspruchs festhalten kann. Er zeigt damit, dass er auf den ganzen Sinn der Kritik der reinen Vernunft durchaus nicht einzugehen versucht hat. Mir persönlich scheint auch eine irrtümliche Auffassung Herbarts darin zu liegen, dass er Kants Lehre von den Anschauungen und Kategorien eine psychologische Basis zuschreibt; dieser Punkt hätte eine eingehendere Untersuchung in der Schrift Capesius' verdient als er gefunden hat. Kant geht von der Logik und nicht von der Psychologie aus; man darf sich durch seine Ausdrücke nicht täuschen lassen. Die Gliederung seiner Untersuchung folgt im Anschluss an die hergebrachten logischen Unterscheidungen von Begriff, Urteil und Schluss. Die ganze analysirende Methode Kants, um das Reine und Empirische zu scheiden, ist logische vom Objecte ausgehende, nicht psychologische Arbeit, und auch hier trifft Herbarts Kritik, der die Lehre von den Seelen-

vermögen verwirft, um für eine Ableitung der Vorstellungen als Kräfte Platz zu gewinnen, Kant ganz und gar nicht.

Ich kann Capesius demgemäß nicht beistimmen, wenn er in der weiteren Untersuchung über die historische Stellung der Herbartischen Metaphysik Kants System psychologischen Rationalismus nennt. Kants System ist ebenso gut logischer Rationalismus wie der Herbarts, nur geht Kant mit der Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile über die unvollkommene scholastische Logik weit hinaus, und seine Lehre vom Sein beschränkt seinen Rationalismus. Kant weiß, dass die bisherigen Unterscheidungen der Logik unzureichend sind, er schafft sich für die Erkenntniskritik neue logische Begriffe; er weiß, dass Dasein nicht aus Begriffen erschlossen werden kann. Er verwirft deswegen im Kriticismus den unbeschränkt rationalistischen Standpunkt der Dissertation von 1770, dass Erkenntnis aus reinen Begriffen möglich sei, dass es einen realen Vernunftgebrauch gebe, und er drückt in der Kritik des ontologischen Beweises seinen Standpunkt aufs Klarste aus. Er ist gemäßigter Rationalist. Es gibt Vernunfterkenntnis durch Anwendung der Begriffe auf Anschauungen, aber nicht alles, wie das Dasein, lässt sich aus reiner Vernunft erkennen; die empirische Erkenntnis ist unentbehrlich, unüberwindbar. Von psychologischer Grundlage seines Rationalismus ist doch wirklich kaum auch nur der Schein in der Kritik der reinen Vernunft zu finden.

Um so mehr stimme ich dem Resultate der Untersuchung Capesius' bei, dass die Stellung Herbarts zu Kant eine wesentlich negative, ablehnende ist, und »dass die positive Anschauung, die Herbart von der theoretischen Philosophie Kants hat, eine durchaus unzutreffende, durch das Medium seines eigenen, unabhängig von Kant gewonnenen Systems wesentlich gefärbte und getrübte ist«.

Capesius weist daher auch, wie mir scheint, ebenfalls mit vollem Rechte, der Herbartischen Metaphysik, im Einklange mit dem Resultate, das die Entwicklungsgeschichte ergab, ihre Stellung in unmittelbarer Nähe des Wolffischen

Rationalismus an. Herbart ist mehr durch seinen den Satz des Widerspruchs als Fundament aller Erkenntnis anerkennenden Rationalismus, als durch seinen Realismus charakterisirt. »Die Metaphysik Herbarts gehört unter die von Descartes anhebenden logisch-rationalistischen Systeme der neueren Philosophie, wobei sie am nächsten der Leibniz-Wolffischen Schule sich anschließt, und steht dadurch im Gegensatz zu dem von Kant begründeten — Rationalismus, des sogenannten deutschen Idealismus.« Wir haben ein System nach Kant, auf das die scheinbar alles beherschende Kantische Philosophie keinen Einfluss gewonnen hat.

Und wie sieht es schließlich mit der Zulässigkeit und dem Werte der Herbartischen metaphysischen Grundvorstellungen aus? Capesius ist der Ansicht, dass die Tragweite des Satzes des Widerspruches sich auf die Abwehr unzulässiger, widerspruchsvoller Verbindungen beschränkt, dass derselbe aber nicht zur Gewinnung neuer Synthesen gebraucht werden könne. Das ist die Ansicht Kants, von deren Richtigkeit auch ich überzeugt bin. Capesius ist weiter der Ansicht, dass die vermeintlichen Widersprüche, die Herbart in einigen Vorstellungsweisen der Erfahrung, dem Dinge mit mehreren Merkmalen, der Veränderung, dem Ichbegriff u. s. w. zu finden meint, in Wahrheit nicht gegeben, sondern von Herbart künstlich geschaffen sind, und wenn sie wirklich vorhanden wären, auch von Herbart gar nicht hätten beseitigt werden können. Ich stimme Capesius vollkommen bei. Einheit und Vielheit sind keineswegs Widersprüche, der Begriff der Vielheit involvirt vielmehr den Begriff der Zusammenfassung im Bewusstsein, also den Begriff der Einheit, und das Zusammen der Realen, die erfunden sind, um die Vielheit von der Einheit zu reinigen, fällt bei Herbart plötzlich vom Himmel herab. —

Die Kritik, die Capesius an der Methode Herbarts und an den einzelnen Positionen übt, ist durchweg eine klare und besonnene. Ich gehe auf dieselbe nicht weiter ein. Herbart entwickelt seine Metaphysik aus dem eigentümlichen Begriff vom Sein, den er sich geschaffen hat, heraus; jener

Begriff widerspricht der Erfahrung; aber die Synthese, deren er dann zu der Entwicklung bedarf, ist doch hier wiederum keineswegs eine rein logische, sondern eine auf Erfahrung hinweisende und beruhende. Der innere Widerspruch des metaphysischen Systems Herbarts liegt klar zu Tage, und man wird nicht anstehen, mit Capesius dem Metaphysiker sein reines Sein, mit dem doch nichts anzufangen ist, zu schenken, und sich selbst an die fruchtbarere Erfahrung halten, deren Wert Herbart zwar auch zu schätzen gewusst hat, die aber doch nicht die eigentliche Quelle seines Systems ist. »Das Rüstzeug der Herbartischen Metaphysik« ist in der Tat »ein höchst dürftiges und kümmerliches«, und der Versuch, mit diesen Mitteln auszukommen, führt unvermeidlich zu Künsteleien und zu Inconsequenzen in dem Aufbau des Systems. Herbarts System scheitert an den Mängeln der rationalistischen Systeme, in denen die Erfahrung stets zurückgewiesen und doch überall mit ihren Resultaten ausgenutzt wird; die Vorzüge, die trotzdem an dem Herbartischen System in die Augen springen, sind die realistische Tendenz und der klare durchsichtige, darum auch der Kritik um so leichter zugängliche Bau des Systems; und für die Gesammtwürdigung Herbarts ist keineswegs seine Metaphysik entscheidend. Ganz anders als das Urteil über diese muss die Abschätzung seiner psychologischen und pädagogischen Schöpfungen ausfallen. Die Metaphysik enthält nach dem Urteile Capesius' am wenigsten von allen Leistungen Herbarts von bleibendem Werte, und man kann gewiss bei aller Hochachtung vor dem großen Psychologen sie ohne Nachteil der Geschichte überlassen. —

Berlin. C. Th. Michaëlis.

E. Sasse, das Zahlengesetz in der Völker-Reizbarkeit, eine Anregung zur mathematischen Behandlung der Weltgeschichte. I. Statistik der neueren Geschichte von Frankreich. Brandenburg 1877.

Es ist wohl möglich und mag auch nicht ganz ohne Reiz sein, den Verlauf bestimmter geschichtlicher Ereignisse,

wie der Kriege und Bündnisse, der Erfindungen, Entdeckungen, der wissenschaftlichen und Kunsttätigkeit in einem Lande in einer Wellenlinie zur Darstellung zu bringen, deren Krümmungen und Abweichungen von einer Geraden die Größe der Bewegung, die Nervenreizbarkeit eines Volkes in bestimmten Maßen ausdrücken. Dass die verschiedenen Wellenlinien, beispielsweise die der Kriege und die der Litteratur, sich decken, mag billig bezweifelt werden. Wer aber für sämmtliche Völker der Erde auf allen Gebieten menschlicher Tätigkeit ein Reizmaximum und -Minimum zu gleicher Zeit erwartet, oder gar durch Schiebung und Deutung der geschichtlichen Ereignisse herzustellen versucht, verkennt doch wohl von vorne herein die Natur der geschichtlichen Ursachen und sieht nur das, was er sehen will. E. Sasse hat zwar zunächst nur die politische Geschichte des neueren Frankreichs in einer Wellenlinie dargestellt, deren Krümmungen das Resultat ergeben, »dass die Völkerbewegung eine Welle von nahe 10 Jahren Länge zeigt, welche etwa alle 60 Jahre stärker anschwillt und auf die Interferenz einer zweiten Welle von nahe 12 Jahren Länge deutet«, aber er gibt diesem Resultate allgemeine Bedeutung und behauptet, dass die Symptome gesteigerter Regsamkeit in den Zeiten der größten Häufung der Sonnenflecken und der magnetischen Variationen überwiegen. Der Form, wenn auch nicht dem Inhalte nach, soll die Geschichte von den Schwankungen der Schwerkraftsstrahlen der Sonne abhängen, und mit Hülfe der statistischen Methode der Mittelzahlen und der Wahrscheinlichkeitsrechnung soll die Astrologie, »nicht mehr eine geheimnisvolle, sondern eine klare statistische Wissenschaft«, auferstehen.

Also statt eines Teiles geschichtlicher Forschung Astrologie, neben der Durchforschung der Pergamente Mathematik! In den Sternen steht wieder unser Schicksal, wenn auch nur der Form nach, geschrieben, und eine Vorherbestimmung der wahrscheinlichsten einfachen Form der Geschichte ist möglich.

»Aufgabe der Geschichtsforschung wie jeder Wissenschaft ist die Entdeckung von Naturgesetzen,« lautet die Prämisse,

von der Sasse ausgeht. Die Prämisse ist falsch. Nicht Naturgesetze lassen sich in der politischen, socialen, religiösen und intellectuellen Entwicklung der Völker entdecken, sondern den complicirten Ursachen des geschichtlichen Lebens, den localen Einflüssen, der Rassenanlage, den Culturbestrebungen, dem Antagonismus der Nationen entspringen verwickelte Gesetze, die man nicht mit den einfachen Gesetzen, die den Stoff beherschen, auf eine Linie stellen kann. Zahl und Größe sind plump rationale Hilfsmittel, mit denen in der Weltgeschichte ebenso wenig wie in der Betrachtung des Seelenlebens auszukommen ist, selbst nicht, wenn man die Form der Weltgeschichte von ihrem Inhalte loszutrennen versucht, was doch bei der Abhängigkeit der ersteren von dem letzteren unzulässig ist. In der Anwendung der mathematischen Forschungsweise auf Fragen der Philosophie, die keine mathematische Behandlung zulassen, weil es keinen Maßstab für die Messung geistiger Größen gibt, liegt eine der schlimmsten Verirrungen der neueren Philosophie. Neben die wenigstens nicht ganz unsinnige mathematische Logik der Neuzeit will sich nun auch die mathematische Geschichtsforschung stellen, und Sasses Versuch ist nicht der einzige, der in den letzten Jahren aufgetaucht ist. Schultzky verdanken wir das »Quadrat der Bildung«. Alle, denen Geschichte lieb ist, werden gegen solche Methode der Geschichtsforschung energisch protestiren, wenn es sich eines Protestes überhaupt verlohnt. Die Wissenschaft bleibt von solchen abgeschmackten Versuchen doch wohl ziemlich unberührt. Es ist eine völlig falsche und den Sachverhalt entstellende Behauptung, dass die Statistik zahlreiche scheinbar freie menschliche Tätigkeiten als regelmäßige und notwendige nachgewiesen hat. Bis zu den Ursachen reicht überhaupt statistische Wissenschaft, reicht der Begriff der Zahl nie heran. Verbindung und Ordnung, damit erschöpft sich sein Amt und sein Können, zur Ergründung des Tatsächlichen ist er viel zu leer und armselig. Die Notwendigkeit irgend eines Vorganges hat die Statistik noch nie bewiesen, und die Moralstatistik z. B. hat sich die gerechte Einschränkung und

Abweisung ihrer Uebergriffe von verschiedenen Seiten gefallen lassen müssen. Was aber die Abhängigkeit der Reizbarkeit der Völker von den Sonnenflecken und den durch sie hervorgerufenen Beunruhigungen der Schwerkraftsstrahlen der Sonne betrifft, so ist das Band, welches beide Vorgänge verbindet, etwas locker und die Ursache für die Wirkung jedenfalls weit hergeholt. Eine Notiz über Sonnenflecke findet sich übrigens schon in den Thontafeln des alten Babylonien, der Heimat der Astrologie. Ein Strafcodex aber, der auf die Sonnenflecken Rücksicht nimmt, und zu Zeiten der Beunruhigung der Sonne mildernde Umstände bewilligt, wäre doch etwas bedenklich.

Berlin. C. Th. Michaëlis.

Anmerkung.

Der Verfasser des Aufsatzes über den Ursprung des Wortes יהוה, der durch Krankheit verhindert war, sich an der Correctur zu beteiligen, bittet folgendes zu verbessern:

Seite	175	Zeile	12 v. u.	statt	der	lies	des
„	—	„	9 v. u.	„	noch	„	auch
„	177	„	5 v. u.	„	Mitler	„	Mühlau
„	178	„	12 v. o.	„	Ursulimmu	„	Ursalimmu
„	—	„	17 v. o.	„	*Juudâ*	„	*Jaudâ*
„	180	„	16 v. o.	„	Mitiatî	„	Mitintî
„	181	„	7 v. u.	„	noch	„	auch
„	—	„	3 v. u.	„	und	„	in
„	—	„	1 v. u.	„	mehr	„	wohl
„	183	„	4 v. u.	„	oben	„	eben
„	184	„	6 v. u.	„	oben	„	eben
„	185	„	12 v. u.	„	weite	„	exacte
„	188	„	3 v. o.	„	*kun, gun*	„	*kan, gan*
„	—	„	5 v. o.	„	*guaû*	„	*gunû*
„	—	„	8 v. u.	„	Bcht.	„	Bibliothek
„	190	„	6 v. o.	„	אֶלְבָּלֶט	„	אֶלְפָּלֶט
„	—	„	16 v. o.	„	יִקְמֹנָה	„	תְּקמֹנָה
„	—	„	24 v. o.	„	אל	„	אֵל
„	—	„	30 v. o.	„	עֲלָלֵן עֲלָלִין	„	עֲלָלִין עֲלָלִין.

Kant und der Eudämonismus.

Es ist eine Revision von Processacten, die ich auf den nachfolgenden Blättern vorzunehmen beabsichtige, eine Revision des Processes, den Kant s. Z. durch die Aufstellung und Begründung seiner Morallehre mit dem Eudämonismus zu führen hatte. Dabei gilt es mir indessen nicht um ein bloß historisches Referat, sondern um eine gleichzeitige Abwägung der Principien, der zu Grunde liegenden Gesichtspunkte, um die der Kampf der Meinungen geführt wurde und um die er noch, bei einer Erneuerung desselben, zu führen ist. Kant führte, wenn man den äußeren Erfolg in Betracht zieht, seinen Process siegreich durch. Die Gegner, u. A. Garve, der damals eine ansehnliche Stellung einnahm und dem Kant eine eigene, sehr lehrreiche Abhandlung widmete*), waren seiner überlegenen Denkerkraft nicht gewachsen. Sie wurden zum Schweigen gebracht, ohne sich eigentlich geschlagen zu fühlen. Während sie in ihrem Kopf vergeblich nach einem Halt suchten, um von den zwingenden Argumenten Kants nicht bewältigt zu werden, protestirten sie mit dem Herzen, wie denn Garve ausdrücklich in Betreff der von Kant gemachten Unterscheidung zwischen Glückseligkeit und Glückwürdigkeit hervorhob: »ich für mein

---

*) Von dem Verhältnis der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt. (Zur Beantwortung einiger Einwürfe des Herrn Prof. Garve.) 1793. Die Einwürfe sind in dem ersten Band von Garves »Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Litteratur.« (1792 bis 1802 in 5 Bänden) enthalten.

Teil gestehe, dass ich diese Teilung der Ideen in meinem Kopfe sehr wohl begreife, dass ich aber diese Teilung der Wünsche und Bestrebungen in meinem Herzen nicht finde«, was Kant mit Grund Veranlassung gab, ihn einer gewissen Unfertigkeit und Inconsequenz des Denkens zu zeihen.

Zwei Gesichtspunkte sind es vor Allem, die meiner Auffassung nach ganz im Allgemeinen gerade in unserer Zeit die Veranlassung abgeben sollten, die Kant'schen principiellen Argumente für seine Moralauffassung einer erneuerten tieferen Prüfung zu unterziehen, einerseits, weil der »Mechanismus der Notwendigkeit« — um Kantisch zu sprechen — den Kant in der Ethik für hinfällig und unverbindlich erklärte, uns überhaupt von höherer, allgemein bindender, unverrückbarer Bedeutung erscheint, so dass wir uns dagegen zur Wehre setzen müssen ihn preiszugeben, und dann, weil es dem antimetaphysischen Zug der Gegenwart am besten entspricht das, was im Menschen vorgeht, auch aus des Menschen Wesen in anthropologisch-psychologischer Deduction zu erklären. Wir müssen wenigstens versuchen, den anthropologischen Grund und Boden festzuhalten und zu sehen, wie weit derselbe reicht. Kant dagegen schuf eine Metaphysik der Sitten, von der er mit Grund sagen durfte und sagte, dass sie zwar auf Anthropologie angewant, aber nicht auf sie gegründet werden könne, weil sie nicht Natur, sondern die Freiheit der Willkür zum Objecte habe.*)

Kants theoretischer Gegensatz zum Eudämonismus ruht in der Hauptsache gänzlich auf eben dieser Freiheit der Willkür. Der seiner selbst bewusste und consequente Eudämonismus behauptet Folgendes als Grundtatsache: Der Mensch strebt immer nach Glückseligkeit oder — wie ich lieber sage — Lust, er kann keinen Schritt außerhalb dieses Strebens tun, er kann sich kein anderes Motiv zulegen, er sucht in Gemäßheit der Anlage seiner Natur die Lust und flieht den Schmerz ausnahmslos. Der Ausspruch Epikurs:

---

*) Kants Werke V. Band S. 15 u. f. (Metaphysik der Sitten). Ich citire nach der Hartenstein'schen Gesammtausgabe.

dass die Lust allen Geschöpfen *οἰκεῖον*, naturgemäß und angemessen, der Schmerz *ἀλλότριον*, fremd und naturwidrig sei, — dieser Ausspruch, der dort mehr im Sinne der Empfehlung einer praktischen Lebensmaxime, einer Regel der Weisheit gemeint ist — wird hier als Naturgesetz, welches das Belieben ausschließt, es aufhebt, angeschaut und so behauptet. Des Menschen Wollen und Tun ruht allüberall auf dem Lustbedarf. Er tut daher auch nichts, als dass er das größtmögliche Maß von Lust realisirt oder — falls ihm das nicht gelingt — dass er das möglichst geringe Maß von Unlust an sich heranläst.

Kant dagegen lehrt: Der Mensch ist nicht so an die Lust gebunden, dass er ihr unbedingt untertan ist. Er ist frei und hat praktische Vernunft. Der positive Begriff der Freiheit der Willkür ist das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein, was negativ genommen so viel bedeutet als: die Willkür ist unabhängig von der Bestimmung durch sinnliche Antriebe. Freie Willkür ist also die Willkür, die durch reine Vernunft bestimmt werden kann. Eine solche besitzt — zum Unterschied vom Tier — der Mensch, dessen Willkür durch sinnliche Antriebe zwar afficirt, aber nicht bestimmt wird. Dieselbe ist also für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein, kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden.*) — Das Verhältnis von Willkür zu Wille gibt bei Kant leicht Veranlassung zu Irrungen, weil er unter letzterem, ohne gleichwohl die Ausdrücke im Gebrauch streng zu scheiden, insofern er die Willkür bestimmt, die praktische Vernunft (oder das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein) selbst versteht. Er drückt sich hierüber so aus: Wille heißt das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich das Belieben selbst, in der Vernunft des Subjects angetroffen wird. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Be-

*) Kants Werke a. a. O. p. 12.

stimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber für sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst (a. a. O. p. 11).

Diese letzten hier gesperrten Worte, wonach zugegeben wird, dass der so beschaffene Wille »selber für sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund« hat, enthalten, genau genommen, das Zugeständnis, dass das, was Kant unter Wille verstanden haben wollte, nichts weiter ist als die Vernunft selbst als Wille gedacht oder zum Willen umgestempelt, und dass auch der vorher von ihm aufgestellten Bestimmung: »Wille ist das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund in der Vernunft des Subjectes angetroffen wird«, nichts weiter zu Grunde liegt als eben dies.

Kant gibt die »Verwunderung« darüber, dass unsere Vernunft ein Vermögen besitzen solle »durch die bloße Idee die Willkür zu bestimmen«, als berechtigt zu; er leugnet nicht: »das gebietende Ansehen dieses Gesetzes, ohne dass es doch sichtbar eine Triebfeder bei sich führt, muss freilich anfänglich befremden«, aber dies Befremden, meint er, schwindet, wenn wir belehrt werden, dass die Freiheit uns durch das moralische Gesetz unwidersprechlich dargetan wird. Die Vernunftidee der Pflicht oder des moralischen Gesetzes — was bei Kant soviel heißt als die Idee der Qualification einer Maxime zur Allgemeinheit eines praktischen Gesetzes — würde uns nicht erstehen, würde überhaupt nicht vorhanden sein, wenn der Mensch nicht in der Vernunft die Freiheit besäße, d. h. ein Vermögen der Selbstbestimmung oder der Unabhängigkeit der Willkür von der Bestimmung durch sinnliche Antriebe, d. h. durch Schmerz und Lust.

Kurz gefasst, deckt sich dies mit der bekannten Formel: du kannst, denn du sollst, oder du sollst, also kannst du.

Freilich ist dies ganze Verhältnis, so angeschaut und aufgefasst, völlig transcendent. Denn besteht eine innere Gesetzgebung der Vernunft im Menschen als Freiheit in dem Sinn eines Vermögens, ist das in der Vernunftbeschaffenheit,

in ihrem Wesen enthalten, so ist nicht mehr abzusehen, wie gegen dies Vermögen, dies Beschaffensein gehandelt werden kann. Die Unmoralität des Menschen wird unbegreiflich. Kant spricht dies auch selber mit dürren Worten aus, wenn er z. B. an einer Stelle seiner Einleitung in die Metaphysik der Sitten, gegen die Vorstellung der Wahlfreiheit gewendet, davon spricht »dass die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, dass das vernünftige Subject auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann, wenngleich die Erfahrung oft genug beweist, dass es geschieht (wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können)«. Und an einer anderen Stelle: »Die Freiheit, in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft, ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit von dieser abzuweichen ein Unvermögen. Wie kann nun jenes aus diesem erklärt werden?« Auch diese Bemerkung*) bildet ja nur einen Commentar zu der eingestandenen Unvereinbarkeit des Begriffs der Freiheit mit dem empirischen Tatbestande der Unmoralität. Und eben deshalb ist nach Kant »der Begriff der Freiheit ein reiner Vernunftbegriff, der für die theoretische Philosophie transcendent d. h. eine solcher ist, dem kein angemessenes Beispiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann, welcher also keinen Gegenstand einer uns möglichen theoretischen Erkenntnis ausmacht«**).

Wenden wir uns nun zurück. Nach Kant kann die bloße Idee die Willkür bestimmen d. h. also bewegen. Und zwar vollzieht sich diese Operation nicht etwa durch irgendwelche mit der Idee stillschweigend verbunden gedachten Triebfedern des Angenehmen oder Unangenehmen, so dass die Idee mittelst derselben wie mittelst Organteilen auf die Willkür resp. den wollenden Menschen einwirkte, sondern es ist immer die bloße Idee ohne jegliche solche Organteile. Dürften wir das Verhältnis so fassen, so würde sich eine

*) Man vergleiche zu den angeführten Stellen noch die Anmerkung im Anfang der Einleitung zur Tugendlehre. St.

**) A. a. O. p. 20.

Vermittlung mit der Grundanschauung des Eudämonismus herstellen lassen, aber es ist eben das charakteristische Moment und dasjenige, welches das Ganze zu einer philosophischen Principienfrage macht, dass diese Vermittlung nicht besteht, dass der Bruch ein ganz reiner ist. Die Idee als solche wird als bewegend angenommen. Weil das bei Kant als möglich gilt, deshalb kann dem Menschen angesonnen werden, »dass sich keine von jener (der Glückseligkeit) hergeleitete Triebfeder in die Pflichtbestimmung unbemerkt mit einmische«, das Pflichtgebot besitzt ein »sich selbst genugsames, keines anderen Einflusses bedürftiges Ansehen«. Wenn Kant auch an einer Stelle von »Achtung« als »Triebfeder« des »Gesetzes« spricht*), so ist er doch weit entfernt, daraus irgendwelche mit seiner Grundanschauung in Widerspruch stehende Folgerungen zu ziehen. Wäre er der Ansicht gewesen, dass des Menschen pflichtmäßiges Verhalten resp. seine Moralität irgendwie aus einem Drang der Selbstbefriedigung (also in letzter Instanz aus einem Lustmotiv) abzuleiten wäre, wobei ja auch die von der Gesetzesidee eingeflößte »Achtung« als Handhabe dienen konnte, so würde er Garve nicht widersprochen haben, als derselbe diese letzte Station des Eudämonismus zu halten versuchte. Garve plaidirte, in der herkömmlichen Weise, dass die moralische Unzufriedenheit Unlust erzeuge, dass der Mensch sich durch Abweichung vom Gesetz unglücklich mache und dies also den Beweggrund tugendhaft zu sein ausmache. »Aus der Glückseligkeit, im allgemeinsten Sinn des Wortes, entspringen die Motive zu jedem Bestreben, also auch zur Befolgung des moralischen Gesetzes.« Kant nannte dies eine »vernünftelnde Tändelei.« Könne man nämlich bei Anführung einer Ursache zu einer gewissen Wirkung nicht aufhören zu fragen, so mache man endlich die Wirkung zur Ursache von

*) A. a. O. p. 373. Die Triebfeder, welche der Mensch vorher haben kann, ehe ihm ein Ziel (Zweck) vorgesteckt wird, kann doch offenbar nichts Anderes sein als das Gesetz selbst durch die Achtung, die es (unbestimmt, welche Zwecke man haben und durch dessen Befolgung erreichen mag) einflößt.

sich selbst. Der reinen moralischen Unzufriedenheit (wegen Gesetzwidrigkeit der Handlung) sei nur der Tugendhafte oder der auf dem Wege sei, es zu werden, fähig. Folglich sei sie nicht die Ursache, sondern die Wirkung davon, dass er tugendhaft sei und der Beweggrund zur Tugend könne nicht von ihr entnommen werden. Die Empfänglichkeit des Willens, sich unter dem Gesetz (Pflichtgebot) als unbedingter Nötigung zu befinden, heiße das moralische Gefühl und sei nicht Ursache, sondern Wirkung der Willensbestimmung. In diesem letzten Satz culminirt eigentlich die unaufhebbare Differenz zwischen dem Kantischen und dem modernen Standpunkt. Denn hier wird die »Empfänglichkeit des Willens«, also das eigentliche Grundverhältnis seines Beschaffenseins, dessen Ursprung und Bedingtheit ein naturwissenschaftlich gerichtetes Denken in einem Naturprocess gelegen erbliken wird, in eine abstracte Beziehung, die Willensbestimmung, verlegt, die es wirkt und also hervorruft. Die »Empfänglichkeit des Willens« wird der moderne Mensch statt sie als Wirkung der Willensbestimmung (durch die Vernunft) anzusehen, ihrem Ursprung nach auf Rechnung der zufälligen Umstände, der Sterne setzen, welche die Constellation seiner Geburt beherschten. Der modernen Auffassung ist der Naturprocess allzeugend und damit wird ihr Denken, sobald es das Erzeugte, das Gewordene betrachtet, immer auf den »Mechanismus der Naturnotwendigkeit« zurückgeführt. Für Kant besteht dieser unverrückbare Ausgangspunkt der Auffassung nicht, sein Zeugungspunkt ist, wenigsten auf ethischem Gebiet, ein abstracter.

Kant steht mit seinem Bemühen, die Bestimmung durch sinnliche Regung auf dem Gebiet des moralischen Verhaltens völlig auszumerzen, so dass nur die unbefleckte Idee als das allein Bewegende übrig bleibt, vor einer ähnlichen Schwierigkeit wie der Jude im Kaufmann von Venedig, wenn derselbe ein Pfund Fleisch aus dem lebenden Menschenleib loslösen soll ohne dabei einen Tropfen Bluts zu vergießen. Nur dass auf dem Gebiet des sinnlich-greifbaren Lebens diese Operation

sich sofort als augenscheinlich unmöglich, das Unterfangen derselben also als widervernünftig resp. absurd herausstellt, während das ähnliche Vorhaben auf dem verwickelten, mühsam zu ergründenden seelischen Gebiet sich nur als übervernünftig resp. transcendent kundgibt und damit in eine schwer angreifbare Region zurückzieht. Kants Entgegnung an Garve in der hier betrachteten Stelle ist aber gleichwohl nicht völlig unzutreffend. Das moralische Gefühl ist allerdings keine Wirkung der Willensbestimmung, wie Kant behauptete, aber auch das ist falsch zu sagen: weil die moralische Unzufriedenheit Unlust bringt, ist ersichtlich, dass die moralische Handlung aus dem Bedürfnis, die Unlust zu meiden, hervorgeht resp. von ihr verursacht wird. Denn in der Tat wird dadurch nichts ersichtlich gemacht, da die moralische Unzufriedenheit nur von dem, der bereits moralisch ist, empfunden werden kann, das Moralisch-sein also nicht aus der moralischen Unzufriedenheit (d. h. dem zu Grunde liegenden Luststreben) hervorwächst, sondern mit ihr in Eins zusammenfällt. Dass ich diese besondere Art der Unlust, die das moralische Gefühl ausmacht, empfinde, das ist eben meine moralische Qualität, es macht sie aus, aber es verursacht sie nicht. Was übrigens dem Eudämonismus in ethischer Beziehung als Aufgabe oblag, was er aber bei Garve und überhaupt bisher nicht leistete, war der Nachweis, dass und warum dieser besonderen Art von Unlustempfindung, die das sogenannte moralische Gefühl ausmachen soll, moralische Qualität wirklich zukommt. Die Bestimmung der Moralität darf nicht von außen an sie herantreten, sondern muss aus ihr heraus entwickelt werden. Davon weiterhin.

Was mir nun, von allen Principienfragen absehend, für die eudämonistische Auffassung entscheidend in die Wagschale zu fallen scheint, ist vor Allem das, dass wir gar keine Gedankenanalyse der willkürlichen Bewegung als seelischen Vorgangs vornehmen können, ohne direct in sie hineinzugeraten.

Est deus in nobis, agitante calescimus illo.

Wer ist dieser deus, dieses bewegende Princip, dies in

uns wirkende Feuer, dass uns erglühen lässt? Wir wissen es nicht, wir fühlen nur, dass uns, so lange wir leben und uns bewusster Weise bewegen, ein Etwas treibt, dass wir uns bewusster Weise nicht bewegen, wenn uns kein Antrieb gegeben ist, dass wir aber, sobald derselbe wirkt, uns bewegen und zwar in der Richtung, in welcher derselbe uns antreibt. Das Verhältnis des Triebes zur Bewegung ist keine hinzuerfundene, sondern unmittelbar mit dem Bewegungsvorgang gegebene Größe. Der Bewegungsvorgang als gewusster, also in seiner offenbar gewordenen, aufgeschlossenen, ans Licht gezogenen Beschaffenheit ist überall mit einem Trieb verbunden. Kein Trieb, keine Bewegung oder keine Bewegung ohne Trieb. Aus diesem Grundverhältnis ergibt sich dann aber auch die Notwendigkeit ebenso wie die Berechtigung, die Bezeichnung »Trieb« bei jedem Bewegungsvorgang anzuwenden, die Kraft des Gewissens, Moralität u. s. w., insofern sie treibend wirken, also eine Bewegung verursachen, ebensogut den Trieben anzureihen als die gemeinhin mit einer sehr willkürlichen und undurchführbaren Trennung der sinnlichen und seelischen Seite im Menschen so bezeichneten sinnlichen Triebe.

Der Mensch ist in diesem Sinn, buchstäblich genommen, als ein Triebwerk anzusehen, weil und insofern er nur durch und in Gemäßheit seiner Triebe (Triebfedern) bewegt wird, wie das mechanische Triebwerk ebenfalls nur durch und in Gemäßheit seiner Triebräder, Federn u. s. w. Bewegung erhält und vollzieht. Die Kraft, die dahinter steckt, und die beim menschlichen Triebwerk unenthüllt, transcendent bleibt — Lebenskraft ist ja auch nur eine Umschreibung — lassen wir in beiden Fällen aus dem Spiel, der seelische Bewegungsapparat aber hat seine fassliche und messbare Begrenzung in dem Verhältnis des Triebes zur Bewegung*).

*) Wenn es mich aber zu ruhen treibt, so liegt darin doch kein Verhältnis des Triebes zur »Bewegung« ausgesprochen? Auch die Ruhe fällt in die Sphäre der Activität d. h. Bewegung des Menschen, sobald wir sie als von ihm vorgenommen und vollzogen betrachten. Wenn der Mensch »sich ausruht«, wie man zu sagen pflegt, wird das Ruhen

Diese Auffassung führt nun direct in den Eudämonismus hinein. Wird der Mensch ausschließlich von Trieben bewegt, was demnach auch zur Quelle seines gesammten Tuns und Verhaltens wird, so ist diese Quelle auch nichts anderes als der Lustbedarf, und des Menschen gesammtes Tun, aus diesem Quell sich ergießend, bezweckt nichts anderes als den Lusterwerb. Denn Lust wird uns nur offenbar und zu Teil, indem sich mit einem von uns gehegten Verlangen, einem Trieb, die Gewährung verknüpft. Triebes-Erfüllung bedeutet daher unbedingt Lust, wie sein Gegensatz, Triebes-Hemmung Unlust. Am durchsichtigsten und klarsten erscheint dies Verhältnis in der gewissermaßen abstracten Sphäre der nur vorgestellten und in der Vorstellung durchgekosteten Triebes-Erfüllung. Bei der in die Wirklichkeit übergeführten Triebes-Erfüllung kann die Lust dem Bewußtsein gewissermassen verloren gehen, wenn der Trieb, einer irrigen Vorspiegelung folgend, einem für den Gesammtzustand des Individuums unangemessenen Ziel zustrebt und daher die Reaction der anderen gehemmten Triebe d. h. ein überwiegendes Unlustquantum hervorruft. In diesem Fall streift die durch den erfüllten Trieb erzeugte Lust nur das Bewusstsein, ohne von ihm festgehalten zu werden, sie geht, wenn wir so sagen sollen, dem Erinnerungsvermögen des Bewusstseins verloren und wird zu schnell gelöscht, um gebucht zu werden. Aber diese irreführenden Momente fallen sämmtlich weg, wenn wir statt des Maßstabs der äußeren Verwirklichung das in uns wirksame Verhältnis des Triebes zu seiner Erfüllung zu Grunde legen. Unmöglich ist es, einen Trieb in uns sich regen zu fühlen, ohne seine vorgestellte Erfüllung gleichzeitig als Lust zu empfinden. Selbst wenn der vorgestellte Genuss von unserem sittlichen Bewusstsein verworfen und daher schon im Entstehen vergiftet*) wird, ist es unmöglich ihn gleichwohl als Lust zu bannen, sobald der Mensch mit seinen Gedanken bei der Erfüllung des Triebes

---

in activer Form, also in dem Sinn, in dem wir hier von Bewegung sprechen, genommen.

*) Dieser Ausdruck ist absolut verwerflich. St.

verweilt. Hier fällt Eins mit dem Anderen schlechthin zusammen. Wir schöpfen die Ueberzeugung von der Wahrheit des behaupteten Grundverhältnisses nicht erst aus äußerer Erfahrung beobachteter Fälle, sondern erfassen das Grundverhältnis selbst am Urquell seines Princips, wie dies auf psychologischem Gebiet geboten ist.

Diese Deduction des eudämonistischen Hauptlehrsatzes, dass des Menschen Tun allüberall auf dem Lustbedarf ruht und nirgends anders ruhen kann, stützt sich, um dies noch einmal als Hauptpunkt hervorzuheben, nicht auf irgend eine vorweg angenommene Selbstverständlichkeit, sie ist nicht unkritischer Naturalismus, sondern hat als Ausgangspunkt die Erkenntnis der einfachen Tatsache, dass wir die Lebens-Erscheinung nach der Seite ihrer Bewegung, d. h. das gesammte Tun und Verhalten des Menschen überhaupt nicht fassen können, ohne auf den Trieb und dadurch auf Lust und Unlust zu recurriren. Das Princip des Eudämonismus wird aus der einfachsten Tatsache gefolgert und dadurch um so bindender bewiesen.

Die eudämonistische Annahme, dass des Menschen Tun überall auf dem Lustbedarf ruht, was gleichbedeutend mit dem Satz ist, dass er immer die Lust sucht, den Schmerz flieht und sich nicht anders verhalten kann, hat für unsere Gesammtauffassung einen unleugbaren Vorteil, welcher darin besteht, dass die Einheit der Lebewesen unseres Planeten in einer wichtigen Beziehung dadurch in hohem Maße gewahrt erscheint. Denn auch das Tier in allen seinen Abstufungen und Ausgaben flieht ja — und zwar unbedingt — den Schmerz und sucht die Lust. Den »Mechanismus der Naturordnung,« um mit Kant zu sprechen, an dieser Stelle hat noch niemand anzuzweifeln sich gemüßigt gesehen. Nur der Mensch soll kraft seiner höheren Natur eine Ausnahme bilden. Gegen Ausnahmen, namentlich gegen solche, die das Grundprincip eines einheitlichen Bestandes anzutasten scheinen, ist nun unsere naturforschende, monistisch gesinnte Gegenwart kritisch und misstrauisch gestimmt und man sollte insofern eine Geneigtheit, sich den Grundsätzen eines ethischen

Monismus resp. Eudämonismus zuzuneigen, von vornherein voraussetzen. Allein einerseits hat die Untersuchung sich bisher noch wenig auf diesem Gebiet bewegt und mit diesen schwierigen Problemen eingelassen, andererseits complicirt sich das im Anfang durchsichtige Verhältnis zwischen Trieb und Lust im Fortgang mehr und mehr, wie wir dies bereits erläutert haben. Grade die tatsächliche Erfahrung scheint uns im Stich zu lassen oder wohl gar direct gegen uns zu sprechen, und nirgends ist das mehr der Fall als wo es sich um Pflicht und Gewissen handelt. Hier scheint es der eigensten innersten Erfahrung zu entsprechen, dass der Mensch, wenn ihn die Stimme des Gewissens drängt, lediglich von der Idee des Rechts bewegt wird, die sich ihm zwingend aufnötigt und ihn von allen Eindrücken von Lust und Unlust abdrängt resp. befreit. Mag dies Verhältnis transcendent sein, es wird erlebt. Es hat die größte Scheinbarkeit für sich und ohne Zweifel auch eine große Popularität, die teils eben in dieser Scheinbarkeit, teils in der resoluten, gewissermaßen militärischen Kürze des kategorischen Imperativs und seiner darin gelegenen Anwendbarkeit wurzelt. Sehr unglüklich griff Garve u. A. grade diesen Punkt in Kants Morallehre an und sehr richtig erwiderte derselbe darauf, dass der Begriff der Pflicht in seiner ganzen Reinigkeit nicht allein ohne allen Vergleich einfacher, klarer, für jedermann zum praktischen Gebrauch fasslicher und natürlicher sei als jedes von der Glückseligkeit hergenommene oder damit und mit der Rücksicht auf sie vermengte Motiv, welches jederzeit viel Kunst und Ueberlegung erfordere.

Wie stellt sich nun das tatsächliche Verhältnis der gewissenhaften Handlung, mit der erforderlichen »Kunst und Ueberlegung« betrachtet, dar, wenn wir sie vom Standpunkt der eudämonistischen Anschauung ins Auge fassen? Vergessen wir nicht, dass zugegebener Maßen ein specifisches Moment im Verhalten des Gewissenhaften besteht, wo derselbe nur seine Pflicht vor Augen hat, wo er von nichts wissen will als nur von dieser, wo er nichts bezweckt als nur diese und wo er also gegen jede eudämonistische Regung abgesperrt

oder über dieselbe erhaben erscheint; vergessen wir nicht, dass eben hierin das Wesen der Pflichterfüllung, ihre »Reinigkeit«, wie Kant sie sich vorstellte, culminirt und dass die Scheinbarkeit dieser Vorstellung, mit der wir es jetzt zu tun haben, ebenfalls in dieser Beziehung wurzelt. Diese zu erklären und auf ihren wahren Wert zu reduciren ist daher an dieser Stelle die erste Aufgabe, und dazu bedarf es einer eindringenden psychologischen Klärung des ganzen höchst verwickelten Seelenvorganges.

Ich habe an einer anderen Stelle*) eine psychologische Theorie des Gewissens aufgestellt, an die ich hier zurückzuerinnern habe, ohne mich auf die dort enthaltene Begründung im Einzelnen, die hier zu weit führen würde, nochmals einlassen zu können. Dieser Theorie zufolge hängt die Action des Gewissens an dem Moment des Gebührlichen. Das heißt: der Mensch reagirt im Gewissen gegen jede von ihm ausgehende Verkürzung des einem Anderen zugebilligten Anteils, des diesem als gebührlich Zuerkannten, und diese Reaction ruht auf dem Grund der Beanspruchung und Besitzergreifung eines sich selbst zuerkannten Gebührlichen. Denn nur weil und insofern dies geschieht, tritt dem Ich, welches sich selbst ein ihm Gebührendes zugesprochen und insofern erworben hat, innerhalb der eignen Erkenntnissphäre ein Du gegenüber, welches, weil von gleicher Beschaffenheit resp. soweit die gleiche Beschaffenheit reicht, auch als Träger des Anspruchs eines ihm gebührenden Anteils erkannt wird. Bei Verkürzung desselben kommt also ein zunächst nur theoretisch, für die Erkenntnis fixirter Widerspruch zu Tage. Wenn ich mich nun an einer solchen Verkürzung beteilige und demgemäß einen Widerspruch begehe, so frägt sich's, wie ich innerlich dazu stehe. Dies kann entweder gleichgültig und reactionslos oder von einer mehr oder minder starken Reaction gegen den Widerspruch behaftet sein. Welches ist nun aber die tiefere Bedeutung einer im Innern des Menschen vorhandenen oder fehlenden Reaction

*) Der Optimismus als Weltanschauung (Bonn 1881.) IV. Abschnitt.

gegen den Widerspruch als solchen? Diese, dass damit an das Gesetz alles Seins, an das Gesetz des Lebens selbst gerührt wird. Das Seiende, das Leben besteht nur als Einheit, d. h. es besteht nur, indem es die in ihm wirksamen Momente nicht als Gegensätze in sich duldet, sondern sie zur Einheitlichkeit und damit zur Harmonie zusammenschließt. Gelingt ihm dies nicht mehr, treten die wirkenden und in der Individual-Existenz verbundenen Momente in feindlichen Gegensatz zu einander, wird Widerspruch ihr Seinsprincip, so ist die Lebenserscheinung in ihrem Bestand bedroht und ihr Zerfall eingeleitet. Insofern kann man also sagen, dass das Seinsprincip durch den Widerspruch als solchen verneint wird. Reagirt des Menschen Inneres gegen den Widerspruch als solchen, so reagirt er also gegen die Verneinung des Seinsgesetzes — und umgekehrt, findet keine solche Reaction statt, so hat die Gesetzmäßigkeit des Seins in ihm keinen Boden. Bin ich gewissenhaft, so hat dies also diese Bedeutung: ich empfinde den Widerspruch (der sich in der Verkürzung eines Gebührlichen vor meinen Augen aufbaut) als meinen Widerspruch, ich widerspreche dem Widerspruch, d. h. ich betätige das allgemeine Seinsgesetz als mein Seinsgesetz. Hier liegt die tiefe Bedeutung, weshalb der Gewissenhaftigkeit als solcher, gleichviel wess Inhalts sie ist oder was von dem Individuum in seinem Gewissen als recht und verbindlich angesehen wird, ein und dieselbe moralische Qualität zugerechnet wird.

Wer nun, insofern er gewissenhaft ist, vor einer gewissenlosen Handlung (d. h. vor der Verkürzung eines dem Du zuerkannten Gebührenden) wie vor einem Widerspruch gegen sich selbst steht, dem bedeutet die gewissenlose Handlung eben deshalb ein Attentat auf sein eignes Sein. Sie ist gewissermaßen sein Nichtsein und als solche mit Unlust behaftet, weil der Seinstrieb sich ihr widersetzt und durch sie gehemmt wird. Die Lust, die in der gewissenlosen Handlung, abgesehen von ihrer Gewissenlosigkeit, insofern liegen muss, als die Handlung doch irgend einem Antrieb, aus dem sie hervorgegangen ist, entspricht, ist also vergällt, diese

selbst ist zur Unlust geworden. Indem der Mensch »seinem Gewissen gehorcht«, wie man zu sagen pflegt, weist er eine Unlust zurück, was lediglich dem allgemeinen Gesetz entspricht. Denn wenn es auch factisch und sachlich ein großer Unterschied ist, ob ich Lust in mich hineinziehe oder Unlust abwehre — derselbe Unterschied, welcher besteht, wenn ich ein wohlschmeckendes Gericht mit Lust verzehre oder ein mir widerliches zurückweise, in welchem letzteren Fall der hungrige Magen leer ausgeht —, so ruhen doch beide Handlungen auf demselben bewegenden Princip, dem Lustbedarf, und sind beide durch diesen motivirt, die eine als Position, die andere als Negation.

Wir kommen nun zu dem Punkt, der für die Scheinbarkeit eines »rein pflichtmäßigen«, durch keinerlei Triebfedern von Lust und Unlust motivirten Handelns im Kantschen Sinn eigentlich der entscheidende ist. Dem Gewissenhaften ist eine Handlung, die sich ihm wegen irgend einer Beziehung als gewissenlos darstellt, allerdings vergällt und zur Unlust geworden, möge sie ihm sonst — abgesehen von dieser Beziehung der Gewissenlosigkeit — auch noch so lustbringend erscheinen, allein diese Vergällung liegt doch nur in ihm. Der Tropfen Galle, der ihm die ganze Lust verdirbt, liegt ja nur in seiner Auffassung. Es kostet eine einzige kleine Wendung von sich selbst weg und die Lust ist wieder da. Und diese Wendung zu machen, kann ihm um so verführerischer erscheinen, je mehr das, was dem Tun die Gewissenlosigkeit aufprägt, vielleicht nur in einem zufällig hinzutretenden Umstand liegt, der leicht in Gedanken von der Haupthandlung losgelöst werden kann. Denn was der Mensch leicht in Gedanken streicht, darüber setzt er sich auch leichter in Wirklichkeit hinweg. Diese Gefahr des Abfalls steigt mit jedem Sich-Gehenlassen, jedem Blick zur Seite, jeder Erwägung, die eine andere Richtung einschlägt als die gebundene Marschroute der Pflicht, des kategorischen Imperativs, des: du sollst (so und nicht anders handeln). Nur wenn das Individuum sich so verhält, ist es seiner sicher, es fühlt sich gestählt gegen Lockungen, ganz vom Pflichtbewusstsein

durchdrungen, es fühlt sich als Sieger und eben deshalb erscheint ihm erst da die Action des Gewissens auf ihrer ganzen Höhe zu stehen. Die Idee der Pflicht, die Pflicht als Pflicht, scheint das in Wahrheit Bewegende geworden zu sein, und in dem Bewegtwerden durch diese Idee wird demnach das Wesen der Moralität gesetzt. Für die eudämonistische Auffassung, wie sie hier vertreten wurde, stellt sich das Verhältnis beinahe umgekehrt. Das heißt: je vollendeter, je sicherer Einer in der Gewissenhaftigkeit ist, desto weniger ist er darauf angewiesen nur auf die gebundene Marschroute der Pflicht zu blicken und sich, damit er nicht strauchele, mit moralischen Scheuklappen zu versehen. Indessen ist nicht zu vergessen, dass gegenüber dem, der leichtsinnig oder begehrlich seine Blicke schweifen lässt, der entschlossene Verzicht darauf immer die höhere Moralität des Wollens repräsentirt und dass aus den obengedachten Gründen praktisch der Kampf zwischen Pflicht und Neigung im günstigsten Fall meistens auf diese Weise seinen Abschluss findet.

In dem obenerwähnten Aufsatz Kants gegen Garve ist irgendwo die Bemerkung enthalten: der Mensch solle nicht der Glückseligkeit entsagen, sondern nur wenn das Gebot der Pflicht eintrete, gänzlich von dieser Rücksicht abstrahiren. Wäre dies nur als ein praktischer Rat zur Sicherung eines pflichtmäßigen Verhaltens gemeint, hieße es also nur so viel als: du musst, wenn das Pflichtgebot an dich herantritt, weder an Lust noch an Unlust denken, so würde es mit unserer Auffassung vereinbar sein und mit ihr zusammenfallen. Aber weil bei Kant einzig und allein durch das Pflichtgebot motivirt zu werden der Angelpunkt ist, um den sich Alles dreht, so tritt auch hier eine Verzerrung ein, die Schiller in dem bekannten Verschen:

Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung
Und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin

fein, wenn auch nicht ganz richtig ironisirte. Was natürlich verbunden ist, wird unnatürlich geschieden. Immer bleibt ja das Verhältnis der Lustempfindung zum pflichtmäßigen Verhalten und innerhalb desselben ein höchst verwickeltes,

aber es lässt sich bei folgerichtiger Festhaltung des eudämonistischen Standpunktes gleichwohl entwirren, ohne in die Transcendenz zu verfallen. Wir haben gesehen, dass und wie dem Gewissenhaften die Lust sich in Unlust verwandelt, indem sie einen Widerspruch gegen sein Sein involvirt und also zur Hemmung des Seins-Triebes wird. Daher ist auch der Act der Zurückweisung dieser Unlust, rein für sich genommen, als Erfüllung eines Triebes mit positiver unzweifelhafter Lust verknüpft, wie das jeder an sich erleben kann, der im Begriff, einer Versuchung zu unterliegen, sich aus ihr herausrettet und den nun das Bewusstsein erfüllt: Dem Himmel sei Dank, ich habe mich wieder, ich habe mich nicht verloren. Hier ist also der Zusammenhang mit dem eudämonistischen Grundgesetz unschwer zu übersehen. Schwieriger gestaltet sich das weitere Verhältnis, weil im unmittelbaren Anschluss an die Lust der Zurückweisung einer Unlust die Trauer tritt, dass dadurch anderen Trieben Hemmungen bereitet wurden, und diese Trauer, wenn der Mensch bei ihr verweilt, so überhand nehmen kann, dass das ausschlaggebende Motiv der Lust scheinbar entschwindet. Aber nur scheinbar. In Wirklichkeit erfolgt in solchem Fall, sobald es sich um die Entscheidung handelt, ein Rückschlag. Der Mensch, im Begriff eine Gewissenlosigkeit zu begehen, um sich die Lust, der er sonst entsagen müsste, zu verschaffen, kommt wiederum, soweit er gewissenhaft ist, vor der Unlust des eigenen Nichtseins, welches die Gewissenlosigkeit für ihn bedeutet, zu stehen und handelt dem entsprechend. Ist aber seine Gewissenhaftigkeit und damit stets proportional auch die Unlust seines Nichtseins unter dem Wert der ihm angebotenen Lust gesunken, so vollzieht er den Abfall. Dass im ersteren Fall Lustmotive für ihn in die Wagschale fallen, dass seine Entscheidung für die Gewissenhaftigkeit gestützt werden kann durch das freudige Gefühl der Selbstachtung und der Achtung Anderer, das er sich erringt und das er schon im voraus gewissermaßen als moralische Hülfstruppen zu seiner Stärkung heranzuziehen vermag, das ist ersichtlich für den Wert seiner Gewissenhaftigkeit völlig unver-

fänglich. Denn sie besteht ja eben darin, dass er gerade diese Lustmotive als solche empfindet. Nicht auf das Vorhandensein von Lustmotiven an sich, auf die Beschaffenheit derselben kommt es an.

Ich habe in dem Vorstehenden eine tiefere Auffassung des Eudämonismus gegen Kants Morallehre aufrecht zu erhalten gesucht. Aber gleichwohl schreibe ich derselben einen hohen und eigentümlichen Wert zu, der mir namentlich in der Vertiefung der ethischen Probleme gegenüber einer flach eudämonistischen Auffassung gelegen ist. Selbst die scharfe — nur allzu scharfe — Unterscheidung der pflichtmäßigen resp. gewissenhaften Handlung von einer jeden, die aus Neigung erfolgt, behält auch für unseren Standpunkt ihre tiefe Bedeutung und relative Wahrheit, die nicht übersehen werden darf. Und zwar stellt sich dies Verhältnis für uns folgendermaßen dar. Wir haben die ethische Bedeutung der Gewissenhaftigkeit daraus zu charakterisiren unternommen, dass sie dem Widerspruch widerspricht. Dem Geiz widerspricht Freigebigkeit, der Herzensgüte Härte, der Großmut Knauserei u. s. w.; immer ist es in diesen Fällen nur der eigene Gegensatz, dem widersprochen wird. Die Gewissenhaftigkeit allein widerspricht dem, was sich widerspricht, — nämlich, dass dem, der eine bestimmte Beschaffenheit besitzt, sein Gebührliches verkürzt wird — sie hat an dem Gegensatz — ihren Gegensatz. Und darin eben hat sie ihre ganz aparte, absolut unterschiedene Eigenart und ethische Bedeutung, weil sie sich nun als ethische Betätigung des Gesetzes seinem allgemeinsten Begriff nach darstellt, weil das Seinsgesetz ihr Gesetz geworden ist. Da auf eudämonistischem Standpunkt jede Handlung auf einen Trieb hervorgeht, resp. einer Neigung entspricht, so ist als gewissenhafte Handlung also nur die zu rechnen, die aus dem so aufgefassten Gesetzes-Trieb (um einen kurzen Ausdruck zu gebrauchen, Kant nannte es das »moralische Gefühl«) hervorgeht. Aber eben damit dieser Trieb hervor- und in Action trete, damit er Gelegenheit habe sich zu äußern, damit also eine gewissenhafte Handlung, eine Pflichterfüllung wirk-

lich entstehe, müssen alle anderen Neigungen schweigen — das ist die Grundwahrheit in der Kantschen Auffassung. Erst wenn der Fall so liegt, dass keinerlei Neigung außer der, dem Widerspruch zu widersprechen, uns treibt, kann von einer Gewissensaction, einer Pflichterfüllung die Rede sein. Darin liegt das Unrichtige in dem Schillerschen Beispiel: »Gerne dien' ich den Freunden u.s.w.«, denn dieses Gerntun, diese Dienstbereitwilligkeit Freunden gegenüber ist nicht mehr das Lustmotiv der Gesetzes-Neigung. Der Fall ist als Beispiel überhaupt unrichtig gewählt. Aber doch trifft Schiller in jenem Vers auch wieder einen wunden Fleck der Kantschen Morallehre, wenn er hinzufügt

Und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin.

Denn eben, dass bei Kant auf den Täter einer lediglich durch die Idee der Pflicht verursachten Gesetzeshandlung die höchste Moralität entfällt, dass dadurch eine abstracte Tugendhaftigkeit zu Stande kommt, bringt einen weiteren Riss mit der natürlichen Auffassung zu Wege. Die Handlung aus Neigung (die Gesetzes-Neigung natürlich immer ausgenommen) ist, da die Umstände ganz anders liegen, etwas Anderes als die Gewissenstat, aber sie ist nicht ihr Gegensatz, oder braucht es wenigstens nicht zu sein. Nur das lässt sich sagen, dass in ihr die bestimmte ethische Qualität dieser letzteren nicht offenbar werden kann. Es liegt übrigens, was hier noch anzufügen ist, in der hier festgehaltenen und zu Grunde gelegten Definition der Pflichterfüllung als eines Actes, der wesentlich nur aus dem dem Widerspruch entgegengesetzten Widerspruch hervorgegangen ist, kein principieller Gegensatz zu jener Auffassung, welche dieselbe vielmehr aus der Sphäre des Ideals ableitet. Vielmehr sehe ich diese implicite in derselben enthalten an, vindicire aber dem ersteren Verhältnis die grundlegende Priorität. Denn das bloße Erkennen eines Widerspruchs und das Verwerfen desselben aus derjenigen moralischen Gesundheit und Totalität, welche das Seinsgesetz in sich trägt, geht dem Erheben desselben in die Beziehung des Schönen und Unschönen, womit das Ideal zu tun hat, voraus. Gleichwohl ist letztere aber

nur ihre logische Fortentwicklung und Entfaltung, denn das, dem ich als einem Widerspruch widerspreche, trägt, auf seine Form angesehen, notwendig die Contour der Unordnung, der Disharmonie und damit des Hässlichen an sich, sein Gegensatz, die Gewissenstat, die Pflicht zeichnet sich also in der Schönheitslinie ab, und damit ist der Schritt in das Reich des Sittlich-Schönen getan. Nur kann nicht von ihm ausgegangen werden.

Hier endet unsere Revision der Processacten zwischen Kant und dem Eudämonismus. Wir haben Kant entgegen den Menschen als Triebwerk aufgefasst und darin einbedungen all sein Tun, auch die Gewissenstat nicht ausgenommen, als auf dem Lustbedarf ruhend und auf den Lusterwerb gerichtet erkannt. Hieraus ergibt sich auch für jene andere große, unsicher schwankende Frage, nach der Gewissheit einer sittlichen Erhebung der Menschheit, die bindende Richtschnur der Betrachtung. Ihr Fundament kann nur die Erkenntnis und der Nachweis sein, dass im Luststreben das sittliche Entwicklungsprincip der Menschheit enthalten ist.

Bemerkung zum vorstehenden Aufsatz.

Von Steinthal.

Die Tendenz des Verfassers wird noch fasslicher werden, wenn ich hier eine Aeußerung mitteile, die derselbe anderswo (die Gegenwart 1882 Nr. 4) gemacht hat: Er spricht dort von den »fruchtbaren Keimen des Eudämonismus« in der griechischen Philosophie, und dessen Grundgedanken, »dass die Lust allen Geschöpfen *οἰκεῖον*, naturgemäß und angemessen, der Schmerz *ἀλλότριον*, fremd und naturwidrig sei«, und fügt hinzu: »Denn dies ist meines Erachtens die unumgängliche Voraussetzung für jeden Versuch in unsrer Zeit eine Ethik zu schaffen, die mit den wissenschaftlichen Resultaten unserer Erkenntnis auf anderen Gebieten in Uebereinstimmung steht. Denn diese Erkenntnis entzieht uns in immer steigendem Maße die Möglichkeit, den Menschen aus der Einheit sämmtlicher Lebewesen, welche unsern Planeten

bewohnen, und der sie Alle bindenden Gesetze loszulösen. Ist aber der Mensch dem großen Gesetz, welches alle Wesen bindet: die Lust zu suchen, den Schmerz zu fliehen, untertan wie sie, so vollzieht er seine Bewegung demgemäß, und jede Möglichkeit seine Bewegung zu verstehen, d. h. sein sittliches Verhalten und daran anknüpfend die sittliche Entwicklung der Menschheit zu begreifen, ist bei Anlegung eines andren Maßstabs unmöglich. Dass es eine sittliche Bewegung der Menschheit, wenn überhaupt, jedenfalls nur im Luststreben geben kann, da es außerhalb desselben überhaupt keine Bewegung gibt, das ist ein Gesichtspunkt, der schwer wiegt, wenn auch die pessimistischen Spielerein auf diesem Gebiete sehr kurzerhand mit ihm fertig werden.«

Weiter heißt es dann: »Der Beweis, der für den Eudämonismus nicht zu umgehen ist, dass größte Sittlichkeit größtes Glück bringe, ist (von den Griechen) nirgends erbracht, da die Beweisführung sich teils nur auf subjective Momente stützt, teils in eine Gleichsetzung der Begriffe sittlich und glücklich verlegt ist, die, an die Spitze gestellt, den zu führenden Beweis nur umgeht. Noch weniger ist für das andere Problem, ob die Welt naturgesetzlich zur Sittlichkeit fortschreitet, und wie dies aufzufassen, eine eingehende Formulirung auf anthropologischer oder psychologischer Basis versucht.«

Lassen wir die Griechen bei Seite und reden wir von uns und für uns. Dann ist mir sogleich der Ausgangspunkt des Verfassers, seine »unumgängliche Voraussetzung« weder gültig noch auch nur verständlich. Ich sehe nicht im mindesten ein, wie die Ethik mit den wissenschaftlichen Ergebnissen auf andren Gebieten, d. h. doch auf dem Gebiete der Natur und Geschichte, in Uebereinstimmung stehen könne, geschweige denn: müsse. »Die Möglichkeit, den Menschen aus der Einheit sämmtlicher Lebewesen, welche unsren Planeten bewohnen, und der sie alle bindenden Gesetze loszulösen« hat der Mensch im Laufe der Geschichte bewiesen und beweist sie täglich in höherem Maße. Dem Gesetz ist der Mensch nicht untertan, weder dem, welches die Hyäne, noch dem, welches das Lamm bindet: dies ist heute noch so wahr,

wie bei den Juden und Griechen; und wenn in allen Freiheitsbestrebungen und allen socialistischen Reformen von ehemals und von heute ein Gran von Sinn und Verstand sein soll: so kann dies nur unter der Voraussetzung geschehen, dass uns kein Wolf- und kein Schaf-Gesetz bindet. »Die Lust zu suchen und den Schmerz zu fliehen« ist aber noch nicht einmal ein Gesetz der Tiere; es ist nur die subjective Maxime schlaffer Geister, die daran zu Grunde gegangen sind.

Dies ist trivial. Aber ich würde mir verächtlich erscheinen, wenn ich nicht den Mut hätte, diese Trivialität der Kinder-Lehre der Geistreichigkeit sogenannt darwinistischer Theorien entgegen zu stellen. »Pessimistische Spielereien«? Der Leser weiß es schon, wie ich von jener philosophischen Fratze denke; aber wenn der Verfasser den Pessimismus eine Spielerei nennt, so muss ich ihn ernstlich bitten, sich zu fragen, ob dies nicht aus dem Gefühl stammt, dass der Pessimismus der unwiderlegliche Gegner jedes Eudämonismus ist, und zwar nicht der ethische Gegner, sondern der naturwissenschaftliche.

Der Pessimismus ist das unentrinnbare Gesetz, welches alle Wesen bindet; und die Ethik ist die Erhebung über denselben, deren allein der Mensch fähig ist. Durch die Ethik löst er sich aus »der Einheit« des Elends der Naturwesen.

Damit glaube ich dem Verfasser seinen Rechtstitel zu einer Revision des alten, von Kant gewonnenen Processes zerrissen zu haben. Indessen erkenne ich die Berechtigung an, jede Wahrheit, auch den pythagoreischen Lehrsatz, in eine Kritik zu ziehen. Dieses Recht hat auch der Verfasser. Ich muss aber, indem ich nun zu dem hier abgedruckten Aufsatz übergehe, wiederholen, dass das Natur-Gesetz durch keine Phrase über seine Grenze hinaus ausgedehnt werden kann. Ja wohl, es ist »unverrückbar« und bindet, wo es steht, aber ist machtlos da, wohin es nicht gehört, wo es keine Stelle hat.

Der Verfasser will den anthropologischen Boden festhalten: das kann verfänglich werden; er will »was im Menschen vorgeht« in anthropologisch-psychologischer Deduction er-

klären: macte virtute! Nur Eins. Kennst du was im Menschen vorgeht? Sehen wir.

Der Verfasser beginnt damit, einen Satz Epikurs, den er aber nur als Klugheits-Regel (seien wir exact, also: Weisheits-Regel) aussprach, als Natur-Gesetz zu behaupten. Wenn jemand einen wissenschaftlichen Satz aus Lucrez als Naturgesetz behauptete, würde man nicht über diese Quelle, aus der man im Hand-Umdrehen Naturgesetze gewinnen kann, spotten? Der Verfasser gibt mir damit das Recht, aus dem fliegenden Worte: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst« ein Naturgesetz zu machen.

Der folgende Angriff gegen Kant ist mir unverständlich. Wenn Kant die Freiheit, das Vermögen der Vernunft praktisch zu sein, für transcendent hält: so ist die Frage, ob er daran recht tut. Ich hätte dem Verfasser gratulirt, wenn er die reine praktische Vernunft anthropologisch-psychologisch deducirt hätte. Statt Kant zu ergänzen, statt die Lücke, die dieser ungeheure Denker gelassen hat, auszufüllen, will er ihn widerlegen. Womit will er das? mit der Behauptung, dass dann die Unmoralität des Menschen unbegreiflich werde. Ich weiß nicht, warum er nicht lieber auf die gehäuften Stellen verweist, wo Kant die Sittlichkeit des Menschen unbegreiflich findet. Die Sache ist eben nur die, dass Kant, von Psychologie ganz verlassen, weder die Sittlichkeit noch die Unsittlichkeit begreift. Statt nun wie gesagt, Kant durch eine gesunde Psychologie zu ergänzen, wirft ihm der Verfasser nur die von ihm selbst bis zum Ueberdruss eingestandene Unbegreiflichkeit vor.

Aber ganz allgemein: denn so steht es nicht bloß mit Kant, sondern mit sämmtlichen großen Denkern Deutschlands, Böckh, Lachmann, Wilhelm von Humboldt, Herbart. Wer genau zusieht, wird merken, dass sie Lücken in ihrem Gedankengang zugestehen. Also sind sie im Irrtum? vielleicht. Also muss man gerade das Gegenteil behaupten? Das ist eben so leicht, als es sicher in Irrtümer führt. Ich rate besseres: Vertieft euch dermaßen in die Gedanken der deutschen Denker, dass ihr sie durchdringt: dann werdet

ihr merken, was ihnen zur vollen Wahrheit fehlt. Der Kritiker der deutschen Idee (ja ja, darum handelt es sich, um die Idee Deutschlands, will sagen: um die Idee Deutschland) wird nicht kommen, um sie aufzulösen, sondern um sie zu erfüllen.

Der Verfasser legt die Differenz seiner »modernen Auffassung« in Gemäßheit des »allzeugenden Naturprocesses« gegen Kants Ansicht recht gut dar; aber ist denn diese Differenz ein Widerspruch? Wenn ein Kaufmann findet, dass in seiner Abrechnung das Ist und das Soll nicht übereinstimmen, ist ihm das ein Grund, einen Rechnungsfehler zu vermuten? Oder soll es etwa in der Ethik nicht eben so wohl wie in der kaufmännischen Buchführung ein Soll neben dem Ist geben? Und ist das Soll nicht allemal eine Idee? Uebrigens ist der Vergleich Kants mit Shylok durchaus falsch gezogen. Denn Kant will nicht »die Bestimmung durch sinnliche Regung« ausschneiden und die daneben fließende Idee unvergossen lassen; sondern er postulirt, dass die Idee neben die erstere gestellt und in allen Fällen, wo sie Gelegenheit zum Wirken findet, auch als wirkend angenommen werde. Und nicht übervernünftig, so wenig wie widervernünftig, ist das Wirken der Idee, sondern nur übersinnlich, aber ganz eigentlich der Vernunft zukommend. Wenn der Verfasser seinen Widerspruch gegen Kant festhalten will, so muss er erst die Vernunft überhaupt streichen. Das sage er, er setze eine der Vernunft unfähige Natur, eine Natur, in welche sich kein Gran Vernunft bringen lasse — und jeder Gärtner, der uns Rosen schafft, welche die Natur nicht ahnte, jeder Tier-Züchter, der uns Tauben, Pferde, Schafe producirt aus Vernunft, von der die Natur nichts wusste, wird ihn auslachen. Dass der sittliche Mensch, der Kaloskagathos, schwerer zu produciren ist, als schön gezeichnete Blumen und Tiere, ist wahr; aber selbst wenn es unmöglich wäre (was nicht zu erweisen ist und nie zu erweisen sein wird), so bleibt der ethische Gedanke solcher Production in seiner vollen Gültigkeit bestehen und des Schweißes aller Edlen wert. Und wenn man mir einen Unglücklichen vorführt,

ich meine einen Verbrecher, und man könnte in aller Strenge den Beweis führen, dass seine Verworfenheit, sein Elend »auf Rechnung der Sterne zu setzen sei, welche die Constellation seiner Geburt beherschten«: so werde ich wahrscheinlich auch nicht fragen, ob es zu erweisen sei, dass er mit seiner Vernunft diese Constellation nicht überwinden konnte, aber wohl werde ich zu den Menschen sagen: ihr seid erbärmliche Menschen-Gärtner und Menschen-Züchter, wenn ihr solche Constellation möglich werden lasset; sie soll, sie muss, sie kann unmöglich-sein. Seht zu, wie ihr es anzufangen habt, dass dergleichen nie wieder vorkommen könne, und hört nicht eher auf zuzusehen, als bis ihr es gefunden habt; und kommt mir nicht mit der faulen Ausrede: ja, wer kann gegen das allbindende Naturgesetz! sondern schämt euch vor dem Gärtner und dem Schafzüchter!

Der Mensch, sagt der Verfasser, ist ein Triebwerk. Obwohl ich dies noch nicht einmal leugne, so muss ich es dennoch ein schales Gleichnis nennen oder eine falsche Uebertragung der Kraft der Natur auf die Seele. Dass die Kraft in der Natur-Bewegung Realität hat, ist durch Experiment und Rechnung erwiesen; aber der seelische Trieb? ist er nicht ein Product der sogenannten Selbst-Beobachtung? Habt ihr seine Erhaltung und seinen Wandel und seine Wiederkehr durch alle Formen seiner Verwandlung beobachtet und berechnet, wie die Naturforscher die Erhaltung und den Wandel der Kraft? Darum nenne ich diese Uebertragung falsch; schal aber ist sie, weil nun hinter dem Triebe erst noch eine unenthüllte, transcendente Kraft stecken solle. Und das nennt man antimetaphysische Richtung! Nicht eine Kraft enthüllt sich hinter dem Triebe, sondern ein Kreisel. Kraft treibt den Trieb, und Trieb treibt die Kraft. Ich möchte wissen wie die Kraft bewegen soll, wenn sie nicht getrieben wird; und wie der Trieb treiben soll, wenn er nicht von einer Kraft bewegt wird. Nun fügt nur den Reiz hinzu, der die Kraft zum Triebe anregt, selbst aber von einer Kraft geweckt wird, und — der Hexentanz ist fertig. Glaubt's nur dem Mephistopheles, ihr Herren: »Du glaubst

zu schieben und du wirst geschoben.« So steht es mit allen Trieben.

Der Verfasser hält es der Mühe wert, wenigstens in der Anmerkung zu zeigen, dass der immer zur Bewegung treibende Trieb auch zur Ruhe bewegen könne. Aber richtiger wäre die Frage gewesen, ob der Trieb wirklich ruhen, d. h. nicht treiben und bewegen könne, und wie dies denkbar sei.

Ueber die folgende »Deduction des eudämonistischen Hauptlehrsatzes« will ich nur kurz bemerken, dass hier eine mangelhafte Theorie der Gefühle zu Grunde liegt. Leider ist auch Lotzes Ethik hier unzulänglich. Ich kann hier nur, rückverweisend auf eine oben gemachte Bemerkung, hinzufügen, dass es eine sittliche Aufgabe gewesen wäre, allen Ethikern gestellt, das Unternehmen, ein selbständiges ethisches, monistisches und mit den modernen Naturwissenschaften übereinstimmendes System aufzubauen, so lange zu unterlassen, bis sie das Capitel in Herbarts Ethik »Einleitung: I. Vom sittlichen Geschmack« psychologisch erschöpfend begründet und ausgeführt oder aber vernichtet hätten. Oder wo wäre letzteres geschehen?

Des Verfassers Theorie vom Gebührlichen mag richtig sein, wie auch seine Ansicht von der Einheit des Seins (obwohl ich das eine wie das andere leugne): merkt denn der Verfasser nicht, dass was Kant gegen Garve sagt, auch gegen ihn richtig ist? »Wer nun, insofern er gewissenhaft ist, vor einer gewissenlosen Handlung steht«, dem wird diese »vergällt.« Also geht doch die Gewissenhaftigkeit der moralischen Lust und Unlust voran; und dieses Gefühl ist nicht Ursache sondern Wirkung der Gewissenhaftigkeit; oder, anders ausgedrückt: die Lust und Unlust mag Trieb der Handlung sein; aber die Kraft dieses Triebes, wenn er zum Sittlichen treibt, ist die Gewissenhaftigkeit.

Somit dreht sich nun auch alles wirklich um. Der Verfasser sagt: »Nicht auf das Vorhandensein von Lustmotiven an sich, auf die Beschaffenheit derselben kommt es an.« Dann ist es eine irreführende Terminologie, solche Theorie mit demselben Namen zu nennen, mit dem wir Aristipps und

Epikurs Lehre bezeichnen. Das ist nicht eine »tiefere Auffassung des Eudämonismus«, sondern eine gänzliche Umdrehung. Zwischen »Vorhandensein« schlechthin und besonderer »Beschaffenheit« besteht ein Gegensatz, möglich sogar, wie hier, ein Widerspruch.

Der Gegensatz zu Kant liegt also bloß darin, dass dieser die sittliche Lust als Erfolg der Pflicht-Uebung zugesteht, der Verfasser die sittliche Lust zum Motiv der sittlichen Tat macht. Er gesteht aber zu, dass sittliche Lust und Unlust nur möglich ist, wenn Gewissenhaftigkeit vorhanden ist, sonst nicht.

Dieser Widerspruch in der Darlegung des Verfassers rächt sich noch stärker, indem er sich gerade Kant annähern will. Er sagt: »Damit eine gewissenhafte Handlung, eine Pflichterfüllung wirklich entstehe, müssen alle anderen Neigungen schweigen.« Gehen denn nicht alle Neigungen auf Erhaltung der Einheit, auf das Seins-Gesetz zurück? Dieses Gesetz ist nichts anderes als der Selbst-Erhaltungstrieb, er ist der versteckte und verbrämte Egoismus. Seins-Gesetze können nie etwas anderes sein als egoistische. Wenn nun der Egoist gewissenhaft ist, so wird ihm die Pflichterfüllung höchstes Seins-Gesetz sein. Wenn!

Der Verfasser steht also in vollem Widerspruch gegen Kant. Wenn er meint, es sei »kein principieller Gegensatz, ob die Pflichterfüllung aus der Sphäre des Ideals« oder aus dem Seins-Gesetz abgeleitet werde, so tritt dieser augenblicklich hervor, wenn die Ableitung aus dem Ideal implicite in das Daseins-Gesetz gelegt wird, wodurch das Ideal seine Sphäre vertauschen und verfälschen muss.

Soll es denn wirklich für ewig dabei sein Bewenden haben, dass, sobald wir das Gebiet der Naturwissenschaft verlassen, wir ein wogendes Meer von Meinungen und Ansichten finden, von denen sich einige für eine gewisse Zeit auf den Wellen-Bergen, andere in den Wellen-Tälern befinden, um dann die Plätze zu tauschen, und dann wieder die ersten Plätze einzunehmen? Nein, und abermals nein. Jedem tüchtigen Philologen werden gewisse Streit-Fragen er-

ledigt scheinen, z. B. die Homer-Frage, und wenn sie auch noch tausendmal von Einzelnen und von Parteien oder Schulen anderswohin gezerrt werden. So auch dem Ethiker die Frage vom Eudämonismus.

Folgende Punkte sind für die Ethik unumstößlich erwiesen, und wer dies nicht weiß, weiß es eben nicht:

1. Ethik ist von Naturwissenschaft und Geschichte unabhängig. Den Ethiker geht die Frage von Monismus oder Dualismus, von Einheit oder Vielheit der Principien nicht an.

2. Moralische Gefühle und der ästhetische Geschmack bilden eine eigene Classe von Gefühlen. Will man die moralische Billigung und das ästhetische Gefallen Lust nennen, die Missbilligung und das Missfallen Unlust: so wäre dagegen nichts einzuwenden, wenn dafür gesorgt ist, dass Gefallen und Billigung eine Lust ganz anderer Art sind, als die auf die Seins-Gesetze begründete Lust — toto genere verschieden.

3. Sittlichkeit ist eine Tatsache. Kann die Psychologie dieselbe erklären, so ist es schön; kann sie es nicht, so wird sie es lernen: denn es wird ihr damit nichts zugemutet, was nicht ihre Aufgabe wäre.

4. Es ist sehr schlimm, dass diese längst erwiesenen Sätze Herbarts von allen denen, die nicht Herbartianer sein wollen, ganz unbeachtet, ja dass sie ihnen unbekannt bleiben. Dazu kommt der Fluch der Teilung der Arbeit. In der Sprachwissenschaft war es der fruchtbarste Fundamental-Satz Humboldts: um das Sprechen zu begreifen, muss man das Verstehen erforschen. Gerade das hat Herbart von der Ethik gesagt. Die Handlung ist ja auch eine Sprache. Also nicht von der Handlung hat die ethische Forschung auszugehen, sondern von ihrem Verständnis, d. h. von der Billigung oder Missbilligung des ruhigen Zuschauers.

In Jahres Frist wird hoffentlich meine Ethik erscheinen und die obigen Sätze durchführen. Auch wird sie dem Einsichtsvollen zeigen (denn ich werde es nicht ausdrücklich nachweisen), wie Kant und Herbart in der Ethik wesentlich übereinstimmen; und mag man dann fortfahren, Epikur zu

preisen, oder auch nicht. Wenn das Gute angenehm und auch nützlich ist für den, dem es widerfährt, wie auch für den, der es übt: folgt daraus, dass Lust und Nutzen das Princip des Guten sind? Soll dasselbe etwa durchaus und nur schädlich sein und Unlust erweckend?

Hierzu füge ich nur zur Vermeidung von Missverständnissen noch folgendes: Die Kritik der Ethik eines Autors ist nicht eine Beurteilung seiner Sittlichkeit oder auch nur seines sittlichen Urteils. Ich bin überzeugt, dass alle Menschen in der sittlichen Beurteilung, d. h. in den sittlichen Ideen, übereinstimmen. Keiner will das menschliche Leben zur Unsittlichkeit umdrehen. Nur in den Principien, in der Deduction der sittlichen Tatsache im Menschengeschlecht, besteht Abweichung. So brauche ich kaum hinzuzufügen, dass alles was ich in Vorstehendem gesagt habe, nicht persönlich gegen den Verfasser gemeint ist.

Die Theorie der Abschleifung im Indogermanischen und Ugrischen.

In der ältern Periode der indogermanischen Sprachforschung herschten viele Vorstellungen, die keineswegs bloß auf indogermanische Sprachart sich anwenden ließen, sondern von der Sprache überhaupt zu gelten schienen, auch nicht immer auf empirischem Wege gewonnen waren, sondern auf logische und philosophische Sätze sich stützten. Delbrück weist in seiner »Einleitung in das Sprachstudium« (1880) S. 7 nach, wie sogar Bopp vom Streben, in den Verbalformen die drei logischen Stücke: Subject, Merkmal und Copula zu finden, verleitet wurde, das *s* vieler Verbalformen als Rest der Wurzel *as* »sein« auszugeben, und so mit Gottfried Hermann auffallend darin zusammentraf, in *esse* »sein« das

einzige echte Verbum zu erblicken. Diese Erhebung des Hülfszeitwortes *par excellence* zum Verbum *par excellence* war eben so alt als weitverbreitet; schon die *Grammatica Nicolai Pirotti**) vom Jahr 1475/6 sagt: *dicuntur (verba) substantiva, ut sum es est, quod per se substant, ut ego sum, et in ipsum cetera verba resolvuntur, ut amo i. (e.) amans sum, legebam i. (e.) legens eram, et ab eo composita, ut adsum absum*; in neuern räsonnirenden Grammatiken aus der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts findet man diese Ansicht noch überall, besonders bei den Franzosen, so in *De Lévizac: Art de parler et d'écrire correctement la langue française* (1822) Bd. II S. 2: *Il n'y a qu'un seul verbe, qui est être, parcequ' il n' y a lui seul, qui exprime l'affirmation .... le désir d'abréger le discours a porté les hommes à inventer des mots qui renferment et le verbe être et l'attribut .... il aime est pour il est aimant; tu hais pour tu es haïssant;* im Schulunterricht wird derlei von unwissenschaftlichen Lehrern bis auf die heutigen Zeiten vererbt.

Die Herschaft dieser und ähnlicher Vorstellungen hatte zwei Folgen: teils dass die indogermanische Sprachforschung die Entstehung der Sprache belauschen zu können meinte, teils dass auch andere stammfremde Sprachen nach jenen allgemeinen Sätzen behandelt wurden. Die Unterschiede isolirender agglutinirender flexivischer Sprachen, der einstige Wurzelzustand des Indogermanischen und die Altertümlichkeit chinesischer Sprachart gehören zu denjenigen wissenschaftlichen Resultaten, welche bereits im gebildeten Publicum sich eingebürgert haben, aber im Kreise der Sprachforscher nur noch schwaches Interesse erregen oder gar entschiedenem und begründetem Widerspruche**) begegnen.

*) In der Vorrede: *a Nicolao Perotto;* die citirte Stelle steht Blatt 46b einer unpaginirten Ausgabe ohne Jahrzahl und Angabe des Druckortes.

**) Siehe »die sprachgeschichtliche Stellung des Chinesischen« von Dr. Wilh. Grube (1881) S. 29; in *Sayce's Introduction to the science of language* Bd. I S. 86. 120. 125. 379. 382. Bd. II 216. 329 gelten die nordamerikanischen Sprachen als *an interesting survival of the early condition of language everywhere, preserving a semblance of the*

Weniger bewusst war selbst den Sprachforschern der Druck geworden, den auf indogermanischem Gebiete entstandene Vorstellungen auch bei Behandlung stammfremder Sprachen auf sie ausübten; vielmehr schienen diese drückenden Vorstellungen elastische Kräfte, die den Forscher auf die Höhe wissenschaftlicher und theoretischer Auffassung hoben, freilich auf die Gefahr hin, jene Sprachen dem Indogermanischen näher zu rücken als es rätlich oder richtig war. Dass die neue Wendung, welche die indogermanische Sprachwissenschaft seit einigen Jahren genommen, anderwärts noch keinen bedeutenden Rückschlag geübt hat, darüber muss man sich nicht verwundern, weil die ganze Bewegung noch gar nicht zu einem Abschlusse gelangt ist; aber nützlich wird es immerhin sein, im indogermanischen und in einem außerindogermanischen Sprachbezirke, dem ugrischen, speciell im Finnischen und Ungarischen, die Wirkung eines jener abstracten Sätze zu verfolgen, dessen Macht bei uns schon gebrochen ist, dort noch in voller Blüte steht, dass nämlich längere Formen schon von vornherein als ursprüngliche gelten dürfen. Nicht bloß wird dadurch die wissenschaftliche Methode beleuchtet, sondern die ugrische Sprachart in ein richtigeres Verhältnis zur indogermanischen gerückt. Dabei benütze ich Sigmund Simonyi's, Professors an der Universität zu Buda-Pest, höchst lehrreiche und interessante Schrift: *A régi nyelv-emlékek olvasásáról, fő tekintettel a Halotti Beszédre. Különnyomat a Magyar nyelvőrből. A Halotti Beszédnek első fotocinkografiájával* (1880, 28 S.) »Ueber das Lesen der alten Sprachdenkmäler, mit besonderer Berücksichtigung der Leichenrede. Sonderabdruck aus dem Ungarischen Sprachwart. Mit der ersten Photozinkographie der Leichenrede«, ferner von dessen neuer Zeitschrift: *Tanulmányok az egyetemi Magyar nyelvtani társaság köréből* »Studien aus dem Kreise der ungarischen grammatischen Gesellschaft an der Universität« die drei ersten Hefte (1880/1), besonders die

---

form once assumed by all speech u. s. w. In Sayce's früherem Werke *the principles of comparative philology* beachte Cap. IV: Die Theorie der drei Entwicklungsstufen in der Sprachgeschichte.

nyelvemléktanulmányok »Sprachdenkmälerstudien« S. 1—37, endlich desselben *Rendszeres Magyar nyelvtan, fölsőbb osztályoknak és magán-használatra. Második kiadás* (1880. VIII und S. 230) »Methodische Ungarische Sprachlehre, für obere Abteilungen und zum Selbstunterricht. Zweite Ausgabe.«*) Diese und andere beiläufig zu citirende Schriften bilden eine nichts weniger als weitläufige Grundlage, reichen aber für meinen Zweck so ziemlich aus, weil sie die Anschauungen methodischer Sprachforscher der neusten Zeit enthalten. —

Dass die Wortformen kürzer werden, weil der Sprechende Zeit und Mühe spart oder, wie andere sagen, durch den Process der Lautverwitterung, gilt auf ugrischem Gebiete noch als ausgemacht; Lautverwitterung drückt dabei nur objectiv und gleichnisweise aus, was die Ersparnis an Zeit und Mühe subjectiv und reell. *Tanulm. I* S. 32 heißt es: »Steinthal sagt, dass Sprachgeschichte nichts anderes sei als Verlust und Abnutzung der einzelnen Sprachformen, das Wort in seinem weitesten Sinne genommen, ein unbezweifelbares Factum, das eben so gut für die indogermanischen Sprachen gilt als für die altajischen. Handelt es sich um Erklärung oder Auffassung einer beliebigen Sprachform, wenden wir uns nicht an die Sprachdenkmäler oder, wenn diese nicht befriedigenden Aufschluss geben, an die verwanten Sprachen? Und haben nicht die ersteren gar häufig, die letzteren aber, oder wenigstens die eine oder andere von ihnen, fast immer eine unversehrtere vollere Form bewahrt als die lebende Sprache? Das lässt sich mit jener Naturerscheinung vergleichen, nach der ein in den Bach geworfe-

*) Von andern Schriften Simonyi's nenne ich noch »über Analogie-Wirkungen, hauptsächlich in der Wortbildung« (1881. S. 34). »Die Grundzüge der Bedeutungslehre. Die in den Formen ausgedrückten Bedeutungen« (1881. S. 48), beide zu den von der Akademie herausgegebenen »Abhandlungen sprach- und schönwissenschaftlichen Inhalts« gehörig. »Die ungarischen Bindewörter mit einer Theorie des zusammengesetzten Satzes. Die beiordnenden Bindewörter« (1881. S. 268), von der Akademie gekrönte Preisschrift — alle in ungarischer Sprache.

ner Kiesel im Laufe der Zeit zwar glatt wird, aber dafür zugleich an Umfang einbüßt. Das Fallenlassen mancher Wörtchen noch nicht einmal in Rechnung gezogen, weil hier der Verlust noch ganz unbedeutend ist, brauchen wir nur die einzelnen Formen der Flexions- und Ableitungssilben zu betrachten, um uns von der Wahrheit dieser Ansicht zu überzeugen. Und es hält auch nicht schwer, die Ursache davon anzugeben: die schnelle und bequeme Aussprache, der Mangel an Betonung, der häufige Gebrauch sind eben so viele Ursachen, dass der und jener Buchstabe *(betű)* ausfällt, die und jene Silbe sich abnützt, so dass die eine und andere Bildungs- oder Flexionssilbe kaum mehr ihrer ursprünglichen Form gleicht.« Diese Ansichten sind seit einigen Jahren selbst bei den Physiologen in Verruf gekommen (siehe Sievers »Grundzüge der Lautphysiologie« (1876) S. 125 flg., auch Paul »Principien der Sprachgeschichte« S. 48), welche die allmählich fortschreitende und unbewusst sich vollziehende Verschiebung in der Aussprache von Generation zu Generation als Grund jedes Lautwandels ansehen, eine Verschiebung, welche jedenfalls nicht selbst wieder auf Bequemlichkeit*) oder Sparsucht beruht; vergl. Ztschr. für Völkerpsych. und Sprachwissensch. Bd. XII S. 370 flg. und Bd. XIII S. 387; wie zur scheinbaren Verkürzung von Formen, das Verblassen der Bedeutung beiträgt, ist Bd. XIII S. 91 flg. derselben Zeitschrift an den Hülfszeitwörtern nachgewiesen, und dieser Auffassung kommt auch Simonyi nahe in seiner ungarischen Grammatik S. 10: »Zwar lieben es die meisten Menschen, mit möglichst wenig Anstrengung die Worte auszusprechen. So kommt es, dass man die langen Vocale oft rascher und kürzer spricht. Aber im allgemeinen ist die Sprache deswegen geneigt, die einzelnen Laute zu kürzen oder gar auszulassen, weil der Gedanke die Hauptsache ist und

---

*) Schon deswegen, weil manche Lautänderungen offenbare Verstärkungen sind; zu den gewöhnlichen Beispielen ist noch osk. *k* = lat. *g* zu fügen: *acum* = *agere*, *deketasiúi* neben *degetasis*, *lúfri-kúniss* = *liberi-genōs*, *fifikus* von **fikum* = *figere* nach Bücheler »Oskische, Bleitafel« (1877) S. 28; dagegen Soph. Bugge Altital. Stud. S. 31.

nur dieser genau ausgedrückt und hervorgehoben werden soll, nicht aber der Laut an und für sich.« Sehr richtig! wenn z. B. *egy-szer* »einmal« zwar geschrieben, aber *ėtsėr**) gesprochen wird, ebenso *nagyság* »Größe« *nåtšāg* lautet, so hat man einiges Recht, von Erleichterung der Aussprache zu reden, und doch wird man in Wendungen wie »einmal und nicht wieder«, »gerade seine Größe vernichtete ihn« die genauere Aussprache *ėdj-sėr* und *nådjšāg* ohne Ermüdung und Schwierigkeit vollziehen, weil es darauf ankommt, den Begriff »ein« *egy* und »groß« *nagy* zu Gehör zu bringen; so ist es doch nur das Zusammenschwinden der je zwei Silben in einen Begriff, was die scheinbar bequemere Aussprache hervorruft. Aehnliche Beispiele bieten sich leicht aus jeder Sprache dar. —

Jene irrtümliche Auffassung mit einem Worte zu erwähnen, hätte hingereicht, wenn nicht daraus der oben erwähnte für die Erklärung sprachlicher Formen folgenschwere Irrtum flösse: von zwei Formen, einer längeren und einer kürzeren, sei *eo ipso* die erstere die ursprüngliche, die andere verkürzt, der eben näher besprochen werden soll. So galten auch früher im Indogermanischen — ich wähle absichtlich nicht zu abgegriffene Beispiele — umbr. *portaia kuraia etaians* für älter und ursprünglicher als die entsprechenden lateinischen *portet curet itent*, deren *-et -ent* sich, was natürlich auch jetzt noch gilt, in *āit āint* zerlegt, ferner aber auf *ājāt ājant* zurückdeuten sollte, was heute niemand mehr annnimmt, obschon att. *τιμῴης, τιμῴη*, zu *τιμω-ιη-ς τιμω-ιη-(τ)* auseinander gezogen, eine äußerliche Bestätigung bot. Vielmehr sind die umbrischen Formen junge Nachschöpfungen, die den lateinischen als Vorbild zu dienen kein Recht haben; denn zuerst ist das Optativzeichen sskrt. *jā* europäisch. als *iē* anzunehmen, was die Uebereinstimmung von lat. *siēm* mit *εἰην***) beweist; dann kommt *i*,

*) *ė* hier und im Verlauf kurzes geschlossenes an *ö* streifendes *e* oder Kürze zu *é*, das langem französischem *é* gleich kommt.

**) Elisches *εἰα* = *εἰη* beruht auf specieller Liebhaberei dieses Dialektes zu *ā*.

und nicht *jā* oder *iē*, den abgeleiteten Verben zu; *τιμῴην* hat von der *μι*-Conjugation aus neben *τιμῷμι* sich gestellt. Die wahren Optative auf *iēm iēs iēt*, die auch das Umbrische besessen haben muss und zu denen vielleicht *fuia* gehört, bequemten sich in der Färbung des Vocals zunächst Conjunctiven mit uraltem *ā* an: *façia habia* lat. *faciat habeat*, und zwar um so eher, weil wie im Lateinischen die beiden Modi syntaktisch im »Subjunctiv« zusammenfielen; nachdem ein solches zweideutiges *jā* über *j*- und *ē*-Präsentien und alle »starken« Verben sich erstreckte — es kommt noch die IV. oder *ī*-Conjugation hinzu —, heftete es sich auch an die *ā*-Stämme der I., die ohnehin den alten Conjunctiv, weil er vom Indicativ sich nicht unterschied, durch den Optativ zu ersetzen sich genötigt sahen. Einigermaßen vergleichbar, nur ohne Stamm-*a*, ist italien. *dia diate* von *da* »geben«, *stia stiate* von *sta* »stehen« (*sia siate* von *es* »sein«) nach *faccia abbia;* die Vergleichung wäre zutreffender, dürfte man, mit Beseitigung wahrer Optative auf *iē* = *ia*, einfach das conjunctivische *ia* der *j*-, *ē*- und *ī*-Conjugation auf die *a*-Verben übergehen lassen. Dann aber hätte sich wohl eher *portia kuria etians* ergeben; es scheint also doch, als wären umgelautete wahre Optative wie *fu-ia* **s-ia*, das neben *sir sei si* so gut bestanden haben könnte als lat. *siēs siēt* neben *sīs sīt*, mit im Spiele gewesen und als hätte die Proportion gewirkt: *es-t fu-tu:* **s-ia fu-ia* = **portat portatu: portaia.* Wenn nun auch osk. *deivaid* »er schwöre« lat. *amet portet* eben so neugebildet sein sollten nach der Proportion*) *est est (ed-t) volt: sīt edīt velīt* = **deivat amat portat: deivaid* **amait (amet)* **portait (portet)*, so verhielte sich eben umbr. *portaia(d)* zu lat. *portait (portet)* wie *εἴης* zu *εἶτε*, *δοίης* zu *δοῖτε*, und auch so könnte sich die umbrische Form nicht größerer Altertümlichkeit rühmen und eben so wenig lat. *portet* (aus *portait*) aus *porta-iē-t* abgeleitet werden, weil selbst

*) Man bedenke, dass auch *dat det* mithilft, von denen wenigstens *det* (= *dăīt*), von *ī* statt *iē* abgesehen, richtig den schwachen Stamm *dă* = griech. *δο* enthält, während der starke *dō* in *dāt* (*cf. dās*) die Qualität von *dă* annahm; *cf. cătus cōt-*, **gnătus cognitus gnō-*.

siēt sich nicht zu *sīt* zusammenzieht, sondern durch letzteres verdrängt wird. — Wie wenig die Länge der Formen einen Maßstab für Altertümlichkeit abgibt, hat sich am homerischen *ἀκουόντεσσι*, lesb. inschr. *ἀρχόντεσσι*, herakliens. inschr. *πρασσόντασσι* augenfällig gezeigt, deren urgriech. Vorgänger wie **φερατσί* (sskr. *bháratsu* Locat.) gestaltet waren, und gerade herakliens. *πρασσόντασσι* = *πρασσ-οντ-ατ-σι* birgt den schwachen Stamm *φερατ-* sskr. *bharat-* lat. *ferent-* neben dem starken *φέροντ-* sskr. *bharant-* lat **ferunt-*, ungefähr wie in lat. *jecinoris* die zwei sskr. Stämme *jakṛ-t* und *jak(a)n*, griech. *ἧπαρ* und *ἧπν(τ)*, neben einander liegen; vergl. Joh. Schmidt in Kuhns Ztschr. Bd. 25 S. 592. Die Dative auf *εσσι ασσι* sind wohl voller, aber nicht deutlicher oder ursprünglicher als das gewöhnliche *σι*.*) Diese zwei Beispiele mögen dazu dienen, die in Rede stehende falsche Voraussetzung zu beleuchten, von welcher ich zwei Specialfälle zur Erörterung ausgewählt: wenn eine kürzere und eine durch eine Flexionsendung vermehrte Form sich neben einander finden, so dass die Endung abgefallen scheint; wenn Formen mit kurzer und langer Schlusssilbe einander gegenüber treten, so dass die Endung gekürzt scheint. —

Simonyi nimmt an mehreren Stellen seiner Grammatik Abfall von Suffixen an, die bei längeren Formen sich erhalten hätten. So lautet § 370: »Die Silbe *képpen* kommt vom Hauptworte *kép* (Bild, Gestalt, Gesicht, Antlitz), und z. B. *másképpen* (in anderer Weise, anders) ist ganz dasselbe als wenn ich sagen würde: *más kép-ben* (in *ben* anderer *más* Gestalt *kép*). Verkürzt heißt es: *másкép ekkép* (in dieser *ez* Weise, so).« Dazu kommt *kiváltképpen* von § 375, wo-

*) Die beiden Stämme *-οντ- -ατ-*, indogerm. *ont n̥t*, spiegeln sich auch im altslav. Nominativ Sing. wieder: *plety pletę* = »flechtend«, worüber Miklosich »Altsloven. Formenlehre« (1874) S. XXXIII, »Vergleich. Gramm.« Bd. II § 95 *in.*, während alle anderen Casus das starke Thema aufweisen; vergl. Mahlow »die langen Vocale *a e o*« S. 150. Aehnlich zeigt sich auch im Lat. das schwache Thema *ent* nur im Nom. Sg. bei *iens euntis*. —

neben auch *kiváltkép* (in *ben* aus- *ki* geschiedener *vált* Weise *kép*, hauptsächlich vorzüglich). § 378: »Das regelmäßige Zeitsuffix ist *kor*, z. B. *mikor* (welche *mi* Zeit *kor*, wann), *ősz-kor* (Herbstzeit, im Herbste), *két óra-kor* (zwei *két* Stunden Zeit, um zwei Uhr). Ehemals *(régente)* sagte man mit der Flexionssilbe *-n* (zu in): *mikoron, akkoron* (in *on* jener *az* Zeit *kor*, damals), *tavaszkoron* (im *-on* Frühling *tavasz*).« Dieselbe Auffassung erscheint für dieses *kor* und *koron* auch Tanulm. I S. 269 und*) § 380: »Manchmal verlieren auch die Zeitadverbien ihre Flexionssilben, z. B. statt *vasárnapon* sagt man nur *vasárnap* (Sonntag, Sonntags), *hétköznap* (Wochentag, am Wochentag, *hét* sieben), *holnap* (morgen), *tegnap* (gestern), *ma* (heute), *mai napság* (heut-iger *ma-i* Tag *nap* und *napság*, am heutigen Tage).« Von Verlust der Endung darf man nicht reden; vielmehr entbehren die mit *kép kor nap* endenden Wörter der Formung und verwenden bloßen Stoff, weil *kép kor***) *nap* gleichzeitig und unverändert »Weise, Zeit, Tag Sonne« bedeuten, wie wir ähnlich etwa »laut (Gesetz), kraft (Gesetz)« verwenden; daher heißt *ősz-kor* sowohl »Herbstzeit« als auch »im Herbst«, *vasárnap* sowohl »Sonntag« als auch »Sonntags«; die drei Endungswörter entsprechen also trotz ihrer sonstigen vollen Bedeutung auch unsern Präpositionen (im) oder Endungen (Genetiv-s). Dazu stimmt trefflich, wenn das kräftige ungeschwächte *fog* »er greift« als Hülfszeitwort beim Futur auftritt, worüber Ztschr. für Völkerpsych. und Sprachwissensch. Bd. XIII S. 129 nachzulesen. Dass die Sprache zwischen geformten *(-képpen -koron -napon)* und materiellen Ausdrücken überhaupt schwanken, ja letztere im Laufe der Zeit bevorzugen konnte, verrät wenig Formensinn. Der Formlosigkeit konnte man auf dreifache Weise entgehen: entweder durch Anfügung

*) *Hamar*, »geschwind rasch« und *hamaron*, wenn die *on*-Form nicht obigem *-kor -koron* bloß nachgemacht ist, unterliegt demselben Grundsatz wie letzteres.

**) Weil *kor nap* Stämme und keine Endungen sind, fehlt die Vocalharmonie in *őszkor* und *tegnap;* vergl. die suffixale Verwendung in *ünnep* »Festtag« aus *üd-nap*.

eines Suffixes, was in einzelnen Fällen nicht beseitigt werden darf, z. B. in *helyett helyt* »am Platze *(hely)* = anstatt, für«, *midőn* = *mi idő-n* »zu *-n* welcher *mi* Zeit *idő* = wann, als«, oder dadurch dass das suffixal gebrauchte Wort nicht mehr selbständig sich zeigt; z. B. das Dativzeichen *nek (nak)* entsprechend lappischem *nyeik(a) nyeig(a)* *) findet sich nie für sich, ebensowenig *nál (nél)* »bei«, während *hoz (héz)* »zu nach« das Verb *hoz* »bringen« neben sich hat; oder das Suffixwort erliegt solchen lautlichen Veränderungen, dass es an das selbständige Wort nicht mehr erinnert; so setzen die Casussuffixe *ben (ban) be (ba) ből (ból)* volleres **bel(e)n bele belől* voraus, die, ausgen. *belen-* wofür *benn-* aus *beln-*, mit den Possessivsuffixen wirklich auftreten; das selbständige *bele-* scheidet sich außerdem durch die Bedeutung »Darm, Eingeweide, Kern, Holz-Mark« eigentl. »Inneres« von den Suffixen ab. Besonders stark ist der Abstand von *míve által* »durch *(által)* das Werk *(műv = mű)* von« und *miatt* auch *miátt* »wegen halber«, sieh Simonyis Gramm. § 377. Das dort angeführte Beispiel *az eső miatt* »wegen des Regens« eigentl. *az eső míve által* kommt dem sskrt. *varšavaçāt (vaça-* »Wille Macht«) ziemlich nahe.

Das letzte Beispiel gibt Gelegenheit, ähnliche Suffixworte namentlich des späteren Sanskrits zu vergleichen, auf die schon Ztschr. für Völkerpsych. und Sprachwissensch. Bd. X S. 128 Anm. hingewiesen wurde. Auf die Frage woher wohin wo antworten der Ablativ Accusativ Locativ von *antika, samīpa, sakāça, abhimukha* (ohne Ablativ), *pārçva*, von denen die drei ersten »Nähe, Anwesenheit, Gegenwart« und dergl. bedeuten, das vierte frzsischem *vis à vis* italien. *in faccia* entspricht, das letzte eigentl.**) »Seite« von *parçu* »Rippe« heißt: *devjāḥ sakāçāt* »von der Fürstin her«, *rāǵńaḥ samīpe* »bei dem Könige«, *tava pārçve* »bei dir«, *etasjābhimukham* »ihm entgegen«; ferner dieselben Casus von *agra* »Spitze

*) *ny nj ń* ist palatales *n*, französ. italien. *gn*.

**) Vergl. Çakuntalā Str. 9 *na me dūre kiṅcit kśaṇamapi na pārçve rathaǵavāt* »Nichts (erscheint) mir ferne, nichts nahe auch nur einen Augenblick, so schnell ist der Wagen.«

Vorderes« und *pṛšṭha* »Rücken«, um vornen und hinten wiederzugeben, wobei *agram* »nach vorn« kaum vorkommt, der Ablativ mit *-tas* gebildet wird; endlich von *madhja* »mitten«: *samudra-madhje* »im Meere« *ekā strī tāsām madhjāt* »eine Frau unter (aus) diesen« *ģanamadhjam̃ viveça* »trat unter die Leute« u. s. w. Auf die Frage weswegen warum antworten Locativ Ablativ Instrumentalis von *hetu nimitta karaṇa* »Grund Ursache« *vaça* »Wille Macht« *artha* »Sache Zweck« *kṛta* »Tat« ohne Unterschied: *çāstra-viģñāna-hetunā* »um die Wissenschaft zu lernen« *tava (tvat-) kṛtena* »deinetwegen« *taravo vātavaçena bhagnāḥ* »vom Winde gebrochene Bäume.« Für »wann« pflegen so *velā* »Zeit« und *samaja* »Zeitpunkt, Gelegenheit« zu stehen: *vasantasamaje* »im Frühling« *çaratsamaje* »im Herbst« *astamanavelājām* »bei Sonnenuntergang.« Rein unmöglich wäre es, diese Bestimmungen durch die bloßen Stämme auszudrücken, vielmehr ist gerade die Casusform die Hauptsache, der diese Substantiven alle nur äußerliche Fülle leihen; das Ungarische stellt umgekehrt alles auf das Nomen ab und lässt das Formelement auch fallen.

Auch das Finnische zeigt formlose neben geformten Ausdrücken, die in der Bedeutung den eben aufgezählten sanskritischen nahe kommen und entweder mit Genet. und Partitiv oder mit Possessivsuffix sich verbinden: *kera* »Folge Gesellschaft« *kera-lla -lle -lta*, nur als Postpositionen im Sinne von »mit neben« verwendet: *toisen kerá* »mit einem andern«, *toisten keralla* »mit andern«; *kohti* »Stelle gegenüber, Richtung gegen (in freundlicher Absicht)« *kohden*, nur als Postpositionen im Sinne von »gegen, nach«: *kohti-ni* und *minua kohden* »gegen mich«, *linnaa kohti (kohden)* »gegen das Schloss, die Burg«; *luo* »Nähe Nachbarschaft« *luo-na luo-ksi luo-ta* gemäß den Fragen des wo wohin woher, nur als Postpositionen: *luona-ni* »bei mir«, *mennä kirkon luoksi (luo)* »nahe zur Kirche gehen«; *luo* ist nicht aus *luoksi* verkürzt; *läpi* »Loch, das durchgeht, Lücke, Durchbrechung« *lävi-tse*, beide als Verbalpartikel; nur ist *läpi* sichtlich nicht aus *lävitse* gekürzt und *läpitse* Analogieform: *käydä läpi*

(lävitse) »durchwandern«, und als Prä(Post)position, worüber Lönnrots großes finnisch-schwedisches Lexikon nichts besagt: Kalewala IV 477: *Itkemistänsä vesistä, läpi päänsä lähtemistä, alta kulman kulkemista* »von den Wassern *(vesi)*, die sie weinte *(itke)*, die durch ihr *(-nsa -nsä)* Haupt *(pää)* gingen, von der Seite *(kulma)* herunter *(alta)* kamen *(kulke)*«, VI 113 *läpi sy(d)ämen, maksan kautta, halki hartio-lihojen* »durch das Herz, durch die Leber, durch das Schulterfleisch«; *ohi* »das zur Seite oder neben befindliche, Stelle nahebei, Seite« *ohe-ssa* und *ohe-lla ohe-en* und *ohe-lle ohe-sta* und *ohe-lta* auf die Fragen wo wohin woher; *ohitse* und *ohi*, das nicht aus der *tse* Form gekürzt ist »vorüber vorbei«; postpositiv, die beiden letzten auch adverbiell gebraucht: *tien oheen* »neben den Weg«, *tien ohessa (ohella)* »neben dem (am) Wege«, *käydä kirkon ohi (ohitse)* »an der Kirche vorbei gehen«; *poikki* »Quere Stellung, Lage, Erstreckung« *poikessa poikella* u. s. w. wie vorhin, *poikitse* und *poikki* »querüber«, postpositiv und adverbiell: *juosta tien poikki* und *poikki tien* »quer über den Weg *(tie)* springen«; *k* und *kk* zeigt, dass *poikki* neben *poikitse* steht; *taka* »was hinten ist« *takana, takaa, taaksi taa taka* auf die Fragen wo woher wohin; *taatse taitse* »hinten vorbei«; auch hier leuchtet ein, wie *taka* nicht aus *taaksi* gekürzt sein kann: *mene taka-ni* »geh hinter mich«, *antoi rahat takse-ni* »gab Geld hinter mich = in Verwahr«; *tykö* »Nähe« *tykönä* sskr. *samīpe, tyköä* sskrt. *samīpāt, työksi työ tykö* sskrt. *samīpam: tule työkse-ni* und *tule tykö-ni* »komm zu mir«; Kürzung von *työksi* zu *tykö* ist unmöglich; die Formen dieses und des vorigen Stammes erscheinen nur postpositionell; *yli* »was oben ist, das oben belegene«, nebst einigen Casus wie *yllä* (für *yle-llä*) »oben, auf«, *yltä* (für *yle-ltä*) »von oben«, *ylle* (für *yle-lle*) »nach oben, auf«, die mit Gen. als Postpositionen gebraucht werden; *yli-tse* und *yli*, das nicht aus ersterem verstümmelt ist, »über — hin«: *mennä meren ylitse* »über Meer gehen«, *yli vuoden* »über ein Jahr«; *ympäri* »was ringsum, rund herum ist, Umgebung« nebst andern allem vorhergehenden analogen Formen als Adverb und Postposition gebraucht: *mennä*

ympäri und *ympäritse* »ringsum gehen«; deswegen ist aber *ympäri* nicht aus *ympäritse* abgeschliffen, wie man nach obigem behaupten müsste. Dass überhaupt die *ksi- (kse-)* und *tse*-Formen nicht als vollere Grundformen gelten können zu den in gleichem Sinne verwendeten Stämmen, sollte meine Zusammenstellung bewiesen haben; sonst erfordert die Consequenz, dass man da, wo jene angeblichen Grundformen nicht vorkommen, den partikelartig verwendeten Stamm als Abkürzung der andern längeren Formen betrachte, z. B. *kera* als Abkürzung von *keralla*, oder *kohti* als die von *kohden!* Gegenüber dem Ungarischen bemerke man den wichtigen Unterschied, dass keiner dieser Stämme mit gewöhnlichen Nomina auf einer Linie steht, sondern alle schon zu Hülfswörtern heruntergesunken sind, so dass es nicht gestattet wäre, z. B. *tyköni, luoni* im Sinne von »deine Nähe« zum Subjecte eines Satzes zu machen. Volldeutige Nomina fungiren kaum je mit ihrem bloßen Stamme resp. Nominative als Formwörter hinter andern Nomina oder vor den Possessivsuffixen; während *kohti-ni* oder *minua kohti* »gegen mich, auf mich zu« keinen Anstoß bietet, weil der Stamm *kohte,* Nom. *kohti*, Gen. Acc. Instr. *kohden* überhaupt nur als Formwort dient, findet sich von *kohta*, das auch als gewöhnliches Substantiv im Sinne von »Stelle Entfernung Ort« u. s. w. erscheint, in Lönnrots Lexikon *kohtani* »gegen mich« mit *dial.* bezeichnet, wofür *kohtaani (= kohta-han-ni)* oder *minua kohtaan* zu sagen wäre. Ebenso unerhört ist es, z. B. bloßes stammhaftes nominativisches *jälke- jälki* »Fußspur« (vergl. *jalka* »Fuß«), *pää* »Haupt Spitze Oberstes« *aika ikä* »Zeit« u. s. w., auch sonst übliche Nomina, andern Nomina nachzusetzen zur Bezeichnung des räumlichen »nach«, »oben, auf«, zeitlichen »in, um«, was durch *jäl(j)ässä päällä ai(j)alla ijällä* und andere Casus geschieht. Was ungarischem *öszkor* gliche in der Zweideutigkeit von »Herbstzeit« und »im Herbste«, wird sich kaum oder wenig auftreiben lassen, wie denn das Finnische an Formgefühl seine Schwestersprache unbedingt überragt. Wäre das, was soeben als formlose Stämme erklärt wurde, Abkürzungen von *ksi-* und *tse*-Casus, warum be-

schränken sie sich bloß auf die zu Formwörtern degradirten Nomina?

Ungarisch zeigt oft kein Accusativzeichen *at et* bei *engem* »mich« *téged* »dich« neben *engemet tégedet*, und bei den Possessivsuffixen, die 3. Sing. ausgenommen: *cimboráid melleted látjuk ülni* »deine *(id)* Genossen *(cimbora)* sehen *(lát)* wir neben dir *(-ed)* sitzen« (Jokai), *azért feledd öt s add nekünk magad* »Deswegen vergiss ihn *(öt)* und ergib dich *(magad* dein Selbst) uns« (Petőfi), wo *cimboráidat* und *magadat* auch gestattet wäre. Die Idee lautlicher Einbuße kann bei der Verschiedenheit der Silben *on* und *at (én* und *et)* nicht aufkommen, vielmehr muss man auch da ein Nebeneinander formloser und geformter Wendungen anerkennen (sieh noch Ztschr. für Völkerpsych. u. Sprachwissensch. Bd. X S. 129, XIII. S. 107, 116 flg.), das ebenso charakteristisch als bedenklich ist.

Als indogermanische Parallele nimmt sich der vedische Locativ Sing. auf *an* und *an-i* aus: *udán udáni* »im Wasser«, *mūrdhán mūrdháni* »im (am) Haupt (Gipfel), *ádhvan ádhvani* »im (am) Wege« u. s. w., bei dem in der Tat gewöhnlich von Abfall der Endung geredet wird, ohne Zweifel mit Unrecht. Nicht nur verschwindet sonst *i* am Schlusse sskrtischer Worte nicht und ist im Gegenteil ein an dieser Stelle sehr gern gesehener Vocal, sondern diese Locative auf *an* sind im Veda zahlreicher und daher vielleicht älter als ihre Nebenformen auf *i* (Whitneys ind. Gramm. § 425 c.). Für ihr Altertum zeugen entschieden die griech. Infinitive, wie *δόμεν φέρεεν = φέρειν*, die als *i*-lose Locative anzusehen sind; denn der Abfall von *i* verstößt gegen die griechische Lautlehre gerade so gut als der von *αι*, und wird durch *ἐν ἐνί* so wenig erwiesen als der andere durch *παρ παραί;* Proklitika gestatten keinen Schluss auf andere Wörter, und das Ausbleiben solcher *an*-Infinitive im Veda berechtigt nicht, ihre Existenz im Griechischen zu leugnen. Dann zeigen auch die *u*-Stämme, ausschließlich im gewöhnlichen Sanskrit, neben *avi* im Veda, nacktes *āu: sūnáu* und *sūnávi* von *sūnú* »Sohn«,

sánāu und *sánavi* von *sánu**) »Bergrücken«; hier verbietet schon die verschiedene Quantität von *a*, hinter *āu* ein *i* anzuflicken. Auch Zend und Altpersisch zeigen die *i*-lose Form, das letztere im Landschaftsnamen *Margauv* neben dem Accus. *Margum*; ja selbst goth. *sunau* (auch Vocat.) und altslav. *synou* (auch Vocat. und Genet.) brauchen kein *i* eingebüßt zu haben, so wenig als der Vocativ. Eine *i*-lose Bildung des Locativs lässt sich nicht ableugnen, was man immer davon halten mag; nach Mahlow »die langen Vocale *a e o*« S. 54 und *de Saussure Mémoire sur le système* u. s. w. S. 46 könnte griech. *ἄνευ* hierher gehören, wenn man das sskrt-Thema *sanu-* »verstohlen unvermerkt« vergleicht. So hätte das ungar. *ősz-kor-on* und *ősz-kor* »im Herbst« glücklicherweise eine Entschuldigung an der vedischen Doppelform *-ani* und *-an!* Als wenn nicht in *ősz-kor* das Locale resp. Temporale, welches in den *-an*-Formen gar nicht bezeichnet ist, recht dick mit *kor* »Zeit« dargestellt und eben deswegen, weil *kor* in *ősz-kor-on* zwischen selbständiger und suffixaler Geltung unsicher hin und her schwankte, in der doppelten Bezeichnung das geistigere und formale *-on* überflüssig erschienen wäre; das genaue Gegenbild müsste vielmehr *őszén* (wie *nyaron* »im Sommer« von *nyár*) und *ősz* sein, was keiner, der sich mit altajischen Sprachen beschäftigt, erwarten wird. Die beiden Sprachstämme bleiben sich eben immer gleich fern; man lese die schöne und lebhafte Darstellung von Sayce in dem schon citirten Cap. IV seiner *Principles*. Ebensowenig können sich im Indogermanischen Accusativ und bloßer Stamm resp. Nominativ gleichzeitig vertreten; Nom. oder Acc. muss verschwunden sein, damit einer an des andern Stelle rücke. Scheinausnahmen machen nicht irre: so bemerkt Delius zu Shakespeare's Hamlet im Anfang des II. Actes bei den Versen: *Your party in converse, him you would sound, ... He closes with you in this consequence* »Euer Mitunterredner, er den ihr sondiren wolltet, ...

*) Eine dritte Form ist *sáno* »nur bei unmittelbar folgendem *avjáje* oder *ávje*« nach Graßmanns Wörterbuch zum Rigveda *s. v. sánu*.

er trifft mit euch in folgendem Schlusse zusammen« kurz und gut: »*him* für *he; him* gebraucht Sh. oft so, wenn das Verbum von dem Personalpronomen getrennt steht.« Natürlich liegt hier nichts anderes vor — von der »Auslassung« des Relativs (»er, den«) abgesehen — als eine Casusassimilation des Demonstrativs an das Relativ, zu der der erste Vers des Prologs der Captivi eine genaue Parallele bildet: *Hos, quós videtis stáre hic captivós duos, ... hi stant ambo, nón sedent.* — Auch in den thessalischen Genetiven auf *οι* (z. B. *Ἀντιγενείοι* oder *Ἀλεξίπποι λέξαντος*) liegt kein Abfall von *ο* in *-οιο* vor, sondern einfach der Locativ (Rich. Meister »die griechischen Dialekte« 1. Bd. S. 304), der als Ersatz wohl auch im Lat. eintrat *(belli Corinthi)*, wie im Altslav. der Ablativ (*raba* »des Knechtes«).

Die Verbalformen *lèss* »er wird« *tèss* »er tut« *vèss* »er nimmt« *hiss* »er glaubt« *viss* »er trägt« *jö* »er kommt« *mègy* »er geht« *nincs* »er ist nicht« *sincs* »er ist auch nicht« (vergl. *nem* »nicht« *sem* »auch nicht«), neben denen auch *lèssèn tèssèn vèssèn hissèn vissèn jön mègyèn nincsèn sincsèn* vorkommen, haben hinten nicht lautliche Einbuße von *èn* erfahren, sondern die zwei Glieder eines Paares verhalten sich so zu einander wie *-kor* zu *-koron*. Die Personalendung *èn (on)* wird zugesetzt, wenn die 2. Pers. Sing. nicht deutlich genug ist; denn fast alle aufgezählten einsilbigen Formen können auch der 2. Pers. Sing. dienen: *lèss* oder *léss* u. s. w. *mégy**) »du gehst«. Sobald aber die 2. Pers. eigene Endungen *(-esz -él)* annimmt: *lessess lessel léssel* u. s. w. *meness megyess méss* »du gehst« *jöss* »du kommst«, reicht für die 3. *less* u. s. w. *men (mén)* oder *megy jö* aus. Weder ist *less* als 2. Pers. aus *lessel lessess*, noch als 3. aus *lessen* »verkürzt« und das gilt für alle anderen, wie schon in der Ztschr. für Völkerpsych. und Sprachwissensch. Bd. XIII S. 105 flg. behauptet wurde. Somit bedeutet die 3. Sing. *vár ver* eigent-

*) *Mégy* 2. Pers., *mégy* 3. nach Riedl Töpler und Simonyi; der 3. scheint *é* der Wurzel nicht eigen; *less* 2. Pers. ist deutelnde Orthographie.

lich nur: »wart- schlag-«, deren Endung durch das dabei stehende oder hinzugedachte Subject ersetzt oder vielmehr neben diesem überflüssig wird — ein *homo* flig(it)! Das steht im Zusammenhang mit dem Fehlen der Copula: *az ember jó* »Der Mann (ist) gut« wie *az ember vár* »Der Mann wart(et)«; denn »ist« und »et« entsprechen der kräftigen Synthesis von Subject und Prädicat, die selbst das flexionsarme Englische mit *s* (aus *th*) vollzieht: *he ha-s (hath)* »er ha-t.« Man rede nur nicht von Verkürzung oder Verstümmelung aus **váron* **verén* zu *vár ver;* denn abgesehen davon, dass ein solches Lautgesetz (oder »Lautneigung« meinetwegen) nicht nachgewiesen ist, wie kämen denn die Laute dazu, dies *-on -én* nur da stehen zu lassen, wo die 2. unbezeichnet ist, außer obigen Fällen im Imperativ (*várj-* warte« *várjon* »er warte«) und bei *vagyon* oder *van* »ist« neben *vagy-* »bist«? Man rede lieber von nüchterner*) Logik, die aus unlogischer Fülle sich herausarbeiten mag — noch genug phantasievolle Anhängsel werden an ihr haften bleiben —, die aber nur nicht als zweifelhaftes Angebinde in die Wiege gegeben sein muss; denn ein Unglück ist's, das schon zu besitzen, was man erst erwerben soll; man erwirbt Größeres und Besseres.

Diese Auffassung der 3. Pers. Sing. Praes. als bloßer Wurzel, an die natürlich Tempus-, Modus und Object-Suffixe antreten können, findet darin Bestätigung, dass *akár (akar)* »will« wie lat. *vīs vel lubet* in disjunctiven Sätzen und hinter Pronomina verwendet wird: *akár tetszik akár nem* »gefalle es oder nicht« *akárki* »wer immer« *akármi* »was immer« *akárhol* »wo immer« u. s. w. Mit »er (sie es) will« lässt sich hier nichts anfangen, sondern nur mit »(man) will«, »beliebig«, wie auch lat. *vīs vel* (Imperativ) ein »du = man«

*) Immerhin lautet dieses Urteil günstiger als die Ansicht derer, die die Negationssilbe *talan telen* unter anderem »wegen des einfachen regelmäßigen Gedankenganges der altajischen Völker, von dem wir nicht annehmen dürfen, dass er den Begriff der Verbalhandlung als selbständiges Object zu nehmen und ihr Fehlen auszudrücken fähig gewesen wäre«, für ein ursprünglich denominatives, nicht deverbales Suffix ansehen; sieh Tanulm. I S. 266 unt. soviel traue ich ihnen noch zu!

enthält und *libet* unpersönlich ist; man stelle sich doch *vultquis vultquid* = *quivis quidvis* vor! *Akár* drückt also nur »will« aus, ohne bestimmtes Subject, und das gilt von jeder andern ähnlichen Verbalform. Dass etwa jemand zu den Sanskritsprüchen sich flüchte, in denen häufig die 3. Pers. Sing. Act. »man« vertritt, oder zum Finn., wo dasselbe geschieht, um zu beweisen, dass *akár* »er (sie es) will« unbestimmten Gebrauch gestatte, befürchte ich kaum; denn »man« wird ung. durch die 3. Plur. wiedergegeben. — Unbestimmte Pronomina können auch durch Vorsetzen von *vala* »war« entstehen: *valaki* »irgendwer« *valami* »irgendwas« *valahol* »irgendwo« u. s. w. Sollte nicht der Anfang von Erzählungen und Märchen: es war (einmal) einer (etwas ein Ort), der (das wo) . . . wodurch das Imperfect sich von selbst erklärte, eingewirkt haben? Wer den Beweis verlangt, dass ungarische und finnische Märchen auch so anfangen, schlage in Paul Hunfalvys *Finn olvasmányok a finn nyelvet tanulók számára* (»Finnische Lesestücke für finnisch Studirende«) (1861) die erste Seite auf: finn. *oli muutamassa kylässä äijä ja ämmä* = ungar. *vala egy faluban férj és feleség* »es war in einem Dorfe ein Mann und eine Frau.« Nimmt man noch griech. *ἔστιν οἱ* »einige« *ἔστιν ὅτε* »manchmal« *ἔστιν οὗ* »da und dort« u. s. w., so wird man obige *vala*-Pronomina begreiflich finden. Ob auch sskrt. *asti* »ist« im Anfang von Erzählungen hierher gehöre? Im Pantschatantra findet es sich nach der Ausgabe von Kosegarten (1848) S. 132, 22. 163, 18. 169, 4. 209, 22. 214, 12. 217, 19 in folgenden Wendungen: *asti kasmiñçcid adhiṣṭhāne . . . prativasati sma* »es wohnte in irgend einer Residenz« . . ., *asti kasmiñçcid vanoddeçe . . . aham avasam* »ich wohnte in irgend einer Waldgegend« . . ., *asti kasmiñçcit kūpe . . . avasat* »es wohnte in irgend einem Brunnen« . . . Oder soll *asti* im Sinn von »es ist so, factisch« die folgende unwahrscheinliche Geschichte verbürgen als lukianische *ἀληθὴς ἱστορία?* So findet sich auch finn. *on* »ist« häufig als pleonastische Partikel verwendet, eig. versichernd, im Gegensatz z. B. zu schwed. *kanske*, *måhända*, frzsch. *peutêtre*. Das Petersburger

Wörterbuch führt nämlich auch Stellen an, in denen kein unbestimmtes Pronomen nachfolgt, das ja nicht durch *asti* unbestimmt wird, sondern es schon ist, so dass der Fall doch anders scheint als bei den ungar. und griech. Ausdrücken. Dies *vala* hat eigentlich den folgenden *ki- mi*-Satz zum Subjecte, wie lat. *nescio* den folgenden *quis- quid*-Satz zum Objecte, bis beides zusammenrückte; ein unpersönlicher Gebrauch wie in *akár* liegt also nicht vor. —

Beim Imperativ Sing. 2 einfacher Conjugation heißt es dialektisch *várjál* statt bloßen *várj*'s, das auch seines *l* verlustig gehen kann, wie in anderen von Riedl § 12 S. 27 beigebrachten Fällen. Auch hier scheint mir Schwinden von *ál* anzunehmen, das in allen anderen 2. Personen Sing. derselben Conjugation festhaftet, auch wenn dasselbe den Lautgesetzen besser entspräche, ein verzweifeltes Mittel, zu dem man nur greift, wenn man durchaus die längeren Formen für die älteren ansieht. Vielmehr ist *várj* ursprünglich und *várjál* nach den übrigen *ál*-Formen gebildet, was um so natürlicher ist, als die Deponentien oder *ik*-Verben auch im Imperativ nicht *j*, sondern *jál (jél)* anfügen; sieh Ztschr. für Völkerps. und Sprachwissensch. Bd. XIII S. 105. Jedenfalls hat auch die Rücksicht, dass *várjak* als 1. und *várjon* als 3. deutlich charakterisirt sind, entweder zur Bewahrung von *várj*, wenn dieses, wie ich meine, älter ist, oder dann zur Beseitigung von *ál*, wenn *jál* älter ist, das Ihrige beigetragen. Also auch im letzteren Falle — keine lautliche Abschleifung, sondern Schöpfung eines ungeformten Ausdruckes! Denn *j* ist Moduszeichen.

Aus derselben prosaischen Rücksicht gibt gelegentlich auch das Finnische beim Imperativ 2. Pers. Plur. die Personalendung *tte* auf: *tuo* »bringe«, *tuo-ka(h)a-mme* »lasst uns bringen«, *tuo-ka(h)a-tte* oder *tuo-ka(h)a* »bringet«; *el-kää-(tte) maa-sta syö-kö, syö-kää-(tte) latva-sta* »Fresst *(syö)* nicht vom *(-sta)* Boden, fresst von *(-sta)* der Spitze« sagt eine Spätzin zu ihren Jungen in der *Grammaire finnoise* von *Ujfalvy* und Hertzberg (1876) S. 88. *Valvokaa ja rukoilkaa* (statt *-kaatte*) »wachet und betet« Matth. 26, 41. Gegenüber

tuo »bring« und *syö* »iss« schien *tuokaa* »bringet« und *syökää* »esset« just verständlich genug, auch ohne *-tte,* und überdies gleichmäßiger, was bei consonantischen Wurzeln sichtbar wird. Die 2. Pers. Sing. endet nämlich auf die Aspiration, welche »Vermilderung« vorhergehender Consonanten fordert, und immer Ueberrest voller Consonanten ist; sieh Ztschr. für Völkerps. und Sprachwissensch. Bd. XI S. 425 und XIII S. 87 Anm. Demnach lautet von *antaa* »er gibt« die 2. Pers. »gib« *anna'* provinziell*) *annak* (aus **antak*), und »gebt« *antakaa(tte),* so dass das Moduszeichen *k* auch im Sing. nicht fehlt. — Wenn auch sonst in der Conversation und in der Poesie das Prädicat oft in der 3. Pers. Sing. steht trotz dem pluralischen Subjecte, so dürfte man von Abschleifung der Pluralendung *vat (vät)* um so weniger reden, als der Rest gar nicht immer mit der 3. Pers. Sing. zusammenfiele. Die 2. Rune des Kalevala z. B. bietet folgende Belege: 33 *läksi puut ylenemähän* »es begannen (*lähden* ich gehe) die Bäume *(puu-t)* hoch *(yle-)* zu *(hän)* werden«; 61 *ne oli* »diese waren« statt *olivat;* 225 *siit' alkoi salot silota* »da begannen *(alka-)* die Haine *(salo-t)* zu grünen«; 231: *kasvoi ... marjan-varret, kukat kultaiset* u. s. w. »es wuchsen *(kasva-)* Beeren-stengel *(varse-),* goldene Blumen«, also meist bei Voranstellung des Verbs; auch bei der negativen Conjugation: *ei pidot parane, jos ei vieraat vähene* »die Verhältnisse *(pido-t)* bessern sich nicht, wenn die Fremden *(vieraa-)* nicht abnehmen«, wo zweimal *ei* statt *eivät.* Die 3. Person Sing. entbehrt mit wenigen Ausnahmen, wie sofort erhellen wird, eines Personalkennzeichens und drückt eigentlich den Begriff des Verbums im allgemeinen aus, sodass ihre Verbindung mit dem Plur. nicht auffallen darf. Dasselbe Verfahren gestattet sich »namentlich in der volkstümlichen Sprache« und so, dass das Subject dem Verb »fast immer« vorangeht, auch das Italienische nach Vockeradts Gramm. § 161 2. —

---

*) »*anna'* noch dialektisch mit starker Aspiration, in Savo fast *annak;* da und dort hört man sogar *annaka, annakka*« Simonyi S. 7 ob. der Schrift »Die ugrischen Modusbildungen« 1876 in ungarischer Sprache.

Bei der 3. Pers. Sing. verdient es Beachtung, dass sie nur beim Optativ und Imperativ auf *-n* ausgeht, auch bei *on* »ist«, weil dort die 2. Sing.*) endungslos ist, hier *on* durch seine Kürze kein *o* neben sich aufkommen ließ — entsprechend dem Ungarischen (vergl. *van* »ist« und *várjon* »er warte« *verjén* »er schlage«), dagegen bei deutlicher Bezeichnung der zweiten durch *t* vocalisch ausläuft: *tuot* »du bringst« *tuo* »er bringt«, *toit* »du brachtest« *toi* »er brachte«, *tuonet* »du bringst wohl« *tuonee* »er bringt wohl«, *toisit* »du würdest bringen« *toisi* »er würde bringen«, ähnlich in den negativen und den componirten Formen: *et tuo* »du bringst nicht« *ei tuo* »er bringt nicht« u. s. w., *olet tuonut* »du hast gebracht« *on tuonut* »er hat gebracht« u. s. w.; dagegen: *tuo'os***) »bringe« *tuoko(h)on* »er bringe«, *tuo* »bringe« *tuoka(h)an* »er bringe.« Offenbar würde *n* der 3. dem *t* der 2. gegenübertreten, wenn nicht die sparsame Logik solch phantastischen Ueberfluss verabscheute, die auch dem Ungarn **váron* »er wartet« **várán* »er wartete« **vártan* »er hat gewartet« neben den entsprechenden 2. Personen *vársz várál vártál* statt der wirklichen 3. *vár vára várt* unmöglich machte. Im Finnischen kommt aber ein eigener Umstand hinzu: die Endung der 3. Sing. ist wie die der 1. Plur. possessiver Art: *h-n* mit dem Vocale der vorhergehenden Silbe = *s-n*, wie das andere gleichbedeutende Possessivsuffix *nsa* zeigt; *tuo-ko-hon* und das seltenere***) *tuo-ka-han* »er bringe« (mit

*) Dass 2. Sg. des Imperativs keine Endung hat, zeigte sich so eben; vom Optativ lautet sie: *tullos* = **tule'os* = **tule-ko-s* »komm« Kalew. V 137, *najos* = *nai'os* = **nai-ko-s* »heirate« Kalew. V 236; *s* entspricht entw. dem *hon* der 3. Pers.: *tul-ko-(h)on nai-ko-(h)on* nach bekannten Wechsel von *h* und *s*, was sonderbar wäre, oder ist einfach die Partikel *s*, deren Gebrauch folgende Beispiele aus Hunfalvys finn. Chrestomathie zeigen: *maltappas* = *malta'-pa-s* »warte doch« *(pa-s)* S. 18, 22, *et-kö-s kuule* hör*(kuule)*st *(-t)* denn *(kö-s)* nicht« S. 26. 30, *jo-ko-s siinä kiikut* »schaukel-st *(-t)* du denn *(ko-s)* schon *(jo)* da *(siinä)*«, *miten-kä-s muuttui-kaan tässä miele-nsä* »wie *(miten)* veränderte sich doch *(kä-s kaan)* da *(tässä)* sein *(nsa)* Sinn« S. 64, 15—17.

**) Gemildert aus *tuokos!*

***) Doch z. B. Kalew. III 127/8: *seiso-ka-(h)an* »er stehe«, *siirty-kä-(h)än* »er weiche.«

ko ka als Moduszeichen) unterscheiden sich von *suo-ssa-han* »in seinem Sumpfe *(suo)*« (mit *ssa* des Inessivs) nicht im mindesten, ebenso wenig als *tuo-mme* »wir bringen« von *suo-mme* »unser Sumpf.« Würden in überschüssiger Weise alle drei Singular-Personen bezeichnet, so lauteten sie: *tuo-n* »ich bringe« *tuo-t* »du bringst« **tuo-hon* »er bringt« (eigentl. »sein Bringen«) oder mit üblicher Contraction: **tuoon* = **tuon*, *anna-n* »ich gebe« *anna-t* »du gibst« **antahan* contrahirt **antaan* »er gibt«, *tuone-n tuone-t* **tuone-hen* **tuoneen* (Potential) u. s. w.; man sieht, wie in der Nachbarschaft von *n* der ersten, das ursprünglich *m* gewesen sein kann, und *t* der zweiten sich *n* der dritten zur vollen Personalendung verschieben konnte, so dass, als die überschüssige Bezeichnung unangenehm empfunden wurde, *tuo antaa tuonee* als die heutigen Formen nachrückten, in denen durch die Gunst der Umstände trotz dem mangelnden *n* doch in der Vocallänge der dritten Person oft eine Eigentümlichkeit gewahrt blieb; und dass der Finne nicht auch diesen Rest tilgte, zeugt immerhin von einigem Formgefühl, wenn er gleich eigentlich beabsichtigte, für die 3. Pers. Sing. den endungslosen Stamm zu benutzen. Wirklich erscheint die 3. Pers. Sing. des Negations-Verbums, *ei*, als bloßes »nicht«, das aus einer strengen Verbalform sich kaum gewinnen lässt; man versuche etwa, »nein« aus »er (sie es) (ver)neint« abzuleiten! So steht denn neben einander *en minä tunne isää eikä poikaa* »ich kenne nicht Vater und nicht Sohn« eig. »ich nichte kennen V. und nicht S.«; ferner *ei ainoastaan, vaan myöskin* »nicht nur — sondern auch«. Eben so ist dieselbe Pers. der Hülfszeitwörter unpersönlich in Sätzen wie *tämän kaupungin voi-pi valloittaa* »diese Stadt erobern (ist) möglich« eig. »kann«; *ahkeraa oppilasta ei tarvitse muistuttaa* »(einen) fleißigen Schüler unnötig (eig. braucht nicht) mahnen«; cf. ob. ung. *akár*. Von lautlicher mechanischer Kürzung des **tuohon* **antahan* **tuonehen* zu *tuo antaa tuonee*, das Schwinden des *h* abgerechnet, kann der nicht reden, der das Vorstehende erwägt; *n* ist zudem ein Lieblingslaut am Schlusse finnischer Worte. Eines weiß ich nicht zu erklären,

warum beim Imperfect und Conditionalis nicht auch *ii* steht: *toi* »er brachte« *toisi* »er würde bringen«, während doch das Präsens von *i*-Stämme z. B. *revin revit repii* lautet von *repi-* »reißen.«*)

Dieser logischen Nüchternheit gegenüber nimmt sich das indogermanische Verfahren bei der 2. und 3. Pers. Sing. gar willkürlich und inconsequent aus, indem man teils der 3. Pers. ihren Charakter *ti t ĕ* wahrt, auch wenn die 2. mit *si s tha* deutlich genug ist, teils vor dem Zusammenfallen der beiderseitigen Ausgänge sich keineswegs scheut, wie die Sskrt-Formen *ahan(s)* »du tötetest« *ahan(t)* »er tötete«, *ajunak(s)* »du verbandest« *ajunak(t)* »er verband«, *advet* von *dviš* »du hasstest, er hasste« zeigen. Und doch ist der Trieb nach formeller Unterscheidung so groß, dass wurzelhaftes und suffixales *s* der zweiten Person, das mit *n k ṭ* der genannten Formen auf einer Stufe steht, analogisches *t* der dritten nach sich zieht: *açās* »du befahlst« *açāt***) »er befahl« von *çās*, das der Sprechende an *ajās* »du gingst« *ajāt* »er ging« von *jā* anlehnte; dagegen ved. (*ās* »du warest«) *ās* »er war« von *as*, aber wieder ved. Aor. *ajāis* »du siegtest« *ajāit* »er siegte«, deren erste Pers. *ajāišam*, von *ji* (vergl. Whitney ind. Gramm. § 889 und Kuhns Ztschr. Bd. 26 S. 403 Anm.). Und wenn gar eine deutlich bezeichnete 2. Pers. als 3. oder *vice versa* aufträte, erreichte die Willkür ihren Höhepunkt; in der Tat erwähnt die Sskrt-Grammatik *açāt* auch als 2. Pers., das, wenn etwas daran ist, aus dem bereits durch Analogie erzeugten *açās açāt* durch neue Anlehnung an z. B. *avet avet* von *vid* »wissen« verschoben sein müsste, und das ist um so unwahrscheinlicher, als *ajās ajāt* auch *aves avet* erzeugen kann; kurz: *açāt* der 2. ist gerade so eigentümlich wie ein *aves* der 3. und eben so wenig belegt. Umgekehrt hat altpers. *akunauš* »er machte«

---

*) Dass auf *tuo-ka-hamme tuo-ka-hatte* »lasst uns bringen, bringet« *han* der 3. *tuokahan* »er bringe« übergegangen ist (*-han-me -han-te*), scheint evident und findet eine Parallele in der Einwirkung von z. B. ungar. *napja* »sein Tag« auf *nap-ja-i-nk nap-ja-i-tok* »unsere eure Tage.«

**) z. B. Ramaj. I 80, 25. II 10, 8 Gorr. *anv-açāt* »beherschte.«

adaršnauš »er wagte« = ved. *akṛṇot adhṛṣṇot,* das Aussehen 2ter Pers., und gewiss ist, dass diese nicht anders lauten konnte, während Zend **kerenaoš* und *kerenaoḍ* unterscheidet (vergl. *(pas)aoš (pas)aoḍ* Genet. und Ablat. von *(pas)u* »Vieh«). Zufällige Uebereinstimmung nimmt Bopp an »Vergleich. Accentuationssystem« S. 246 und etwas unsicher Spiegel »die altpers. Keilinschr.« § 29 der Gramm. (1862), und allerdings ließe sich denken: wie im Zend *t* am Ende der Wörter in *ḍ* übergeht, das hinwieder den Spiranten und Zischern sehr nahe steht (vergl. Spiegels vergleich. Gramm. der altérān. Sprachen S. 34), so dürfte sich auch im Altpers. *t* in derselben Stellung durchweg in einen*) Laut verwandeln, der ähnlich dem primären Zischer nach *a* so schwach tönte, um nicht geschrieben zu werden, nach anderen Vocalen als *š* erschien; *t* und Zischlaute begegnen sich ja auch in den Pronominalformen *čiščij avaščij anijaščij,* die, wo sie vorkommen, Neutra sind, aber eben so gut männliche Formen darstellen könnten, wie zweimaliges *kaščij* = sskrt. *kaçcit***) zeigt. Aber eben dieses *-cij*, wenn = *-cit* = osk. *pid,* bewiese, dass *t* nicht bloß nach *a,* sondern auch nach *i,* also doch wohl auch nach *au* abfiel und *akunau adaršnau* die lautgesetzlichen Formen wären; auf *naij* = zend. *noiḍ naęδa* ist deswegen weniger Gewicht zu legen, weil auch *naę* von *naęciš naęciḍ naęcīm* entsprechen kann (sieh Spiegels Vergleich. Gramm. S. 329 ob.). Nun darf man aber die Vocallänge von *cij* = *cī* nicht übersehen, die, wie bei *cā* »und«, Abfall von Consonanten anzunehmen nicht gestattet (sieh Spiegels »Vergleich. Gramm. der érān. Spr.« S. 82 flg.); folglich ist *cij* trotz allem Scheine mit sskrt. *cit* zend. *ciḍ* nicht identisch und kann sehr wohl z. B. der Instrum. Sing. dieses Pronomens sein, der Vendid. III 148 mit *ca* vorkommt: *spajęiti vīspa tā*

*) Wandlung von ablativischem *d* zu *h* nimmt für das Oskische Bücheler an »Osk. Bleitafel« S. 47 und 54: *soloh* = *sollod* »im Ganzen« und *svai puh* = *svai pod* »wenn etwa«.

**) In der Stelle *kaščij naij adaršnauš čiščij ϑastanaij* »Niemand wagte etwas zu reden« kann man doch schwanken, wie sich *quis* und *quid* verteilen.

škjaoϑna jācicā vereᶓjeiti »er tilgt alle die Sünden, welche er immer begeht.« Altlat. *quī*, das indefinit hinter Beteuerungen und *quippe ut* steht, über das man Lorenz zum Pseudolus 1260 *quippe ego qui Ionica probe perdidici* und Brix zu den Capt. 550 *ut qui med opus sit insputarier* vergleiche, fällt mit altpers. *cī* zusammen. Eine Analogie-Wirkung, nach der eine deutliche 2. Pers. die Rolle der 3. übernimmt, wie sie in Osthoff-Brugmans Morpholog. Untersuch. II S. 100 Anm. behauptet wird, übersteigt meinen Glauben. Daraus folgt natürlich keineswegs, dass auch altpers. *Bābirauš* aus *Bābiraut* entstanden sein müsse, wie *akunauš* aus *akunaut*, sondern bei den mehrfachen Beziehungen des Gāthādialektes und des Altpersischen (z. B. fehlen in beiden die medialen Spiranten) folgt daraus, dass die Gāthās nur einen Ablativ der *a*-Stämme besessen haben — *būnoiḍ**) ausgenommen —, für das Altpersische wohl derselbe dem Altindischen entsprechende Zustand, und für *Bābirauš*, dass es ursprünglich Genetiv ist. Die indogerman. Sprachen tun zu viel — vom praktischen Gesichtspunkte aus —, wenn sie 2. und 3. Pers. Einz. mit eigenen Zeichen versehen; sie tun zu wenig, wenn sie ihnen dieselbe Form belassen; sie täten verkehrt, wenn sie die eine durch die andere ersetzten; sie binden sich an kein festes System, das zwar Ordnung schafft, aber geistige Beweglichkeit hindert, sondern sie finden sich mit den durch die Lautgesetze hervorgebrachten Uebelständen und Vorteilen ab und zurecht in einer Weise, die oft auf ganz andern Wegen und Richtungen weiter führt als den anfänglich vorgezeichneten.

Abfall von Endungen scheint im Indogermanischen in der 1. Pers. Sing. der ved. Conjunctive begegnet zu sein, in *ajā***) von *i* »gehen« *bravā* von *brū* »sprechen« *stavā* von *stu* »preisen« *kṛṇavā* von *kar* »machen« *hinavā* von *hi* »treiben« gegenüber *bravāṇi carāṇi bhaǵāni jaǵāni* u. s. w. (Vergl. Delbrück »das altindische Verbum« S. 26. 194.)

*) Spiegel, Vergleich. Gramm. der altérān. Sprachen S. 279 m.

**) Der Padatext bietet immer *aja brava stava* u. s. w. sieh Benfeys Abhandlung über die mit *r* anlautenden Personalendungen S. 5 Anm.

Aber wenn fast alle Sprachforscher heute darin einig sind, dass *φέρω* hinten kein *mi* eingebüßt habe, ebenso dass Zendformen wie *ufjā vaχšjā* (von *vap* »weben aussinnen« *vac* »sprechen«) ursprünglich sind, so werden sie wenig geneigt sein, Abfall von *ni* in obigen Formen anzunehmen. Trotz Schwankungen hinüber und herüber gewinnt man den Eindruck, dass die »starke« Conjug. *ā* in der 1. Pers., die schwache oder *a*-Conjug. *āni* beanspruche. Jedenfalls weist auf eine solche Scheidung lat. *ero eris erit,* das man am besten wie Brugman Morpholog. Untersuch. III. S. 29 mit ved. **asā asas asat* identificirt, und *vehām vehās vehāt* ved. *vahāni vahāsi vahāti,* die man vom indicativischen *veho vehis vehit* eben so wenig herleiten kann als *bonā-* von *bonŏ- bonĕ-*. Wenn Brugman S. 30 bemerkt »die formelle Verschiedenheit zwischen der 1. Sg. Conj. *vīderō erō* und der 1. Sg. Conj. *feram* hat ihren Grund darin, dass dort *e, o,* hier *ā* der Moduscharakter ist«, so vermag ich keine Spur von Causalnexus zu erkennen, man müsste denn beweisen, dass im Latein *ōm* und *ā* nicht am Schlusse stehen dürfen. Im Griechischen, das von der ersten Art nur einige homerische Conj. wie *ἴομεν βήομεν -σομεν* des Aor. erhalten, bei der anderen *ā* indicativischem *ε* und *ο* zu *η* und *ω* assimilirt hat, kann man als Rest jenes Unterschiedes die Aoristformen *ἀγάγωμι τύχωμι εἴπωμι κτείνωμι ἴδωμι* betrachten, die *jagāni* entsprechend *μι* bewahrt haben, weil kein *ω* im Indicativ gegenüber stand (*ἐθέλωμι* verdankt sein *μι* etwa seinem aoristischen Begriff, der in der Odyssee-Phrase sich zeigt: *οὐκ ἤθελε δῖος Ὀδυσσεύς* »konnte sich nicht entschließen«, *μήδ' ἔθελε* »unternimm nicht, erdreiste dich nicht«), im Gegensatze zu *ἔω* = lat. *erō θήω* (*θείω*) *βήω* (*βείω*) u. s. w., denen als »starken« Formen *mi* nicht zukam. Woher sollten auch jene Aoriste ihr *mi* entlehnt haben? es muss ihnen eigentümlich zugehören. Freilich die Verschiedenheit der Endungen sskrt. *ni* lat. *m* griech. *μι* gegenüber dem einheitlichen *ā ō ω* weiß ich auch nicht zu erklären; die Identität von lat. *veham* mit altslav. *vezą* (Indic.) hilft nicht weiter (vergl. *(ros)am* = *(ryb)ą*).

Wenn ved. *kṛṇuhi tanuhi çṛṇuhi çṛṇudhi**) class. sanskritischem *kṛṇu tanu çṛṇu* »mache dehne höre« entspricht, so mangelt allerdings *hi dhi;* ob aber diese *u*-Formen nicht eben so ursprünglich sind als *bhara,* ist nicht ausgemacht, und sollte auch ein Abfall vorliegen, so hat doch logische Genügsamkeit nichts damit zu tun, wie die Regel der späteren Sprache zeigt, dass *hi* nur consonantisch endenden Wurzeln zukomme.

Zwei Fälle, in denen den Lautgesetzen zum Trotz Abfall der Personalendung behauptet wird, bietet das Lateinische: *ēre* = *erunt* im Perfect und *re* = *ris* der 2. Pers. Sing. Med. Pass. Bei der ersten Form weiß sich auch Brugman in den morpholog. Untersuch. II S. 28 nicht zu helfen; denn der Ausdruck »abgeschliffene Endung« kann doch nicht als Erklärung gelten. Zwei Dinge stehen gerade nach der heutigen Lautlehre fest: 1) *nt* kann weder abgefallen noch abgeschliffen sein, weil es sich sonst in allen Zeiten und Modi behauptet hat, mag es auch in der Volkssprache schwach getönt haben, wie das pisaurensische *dedro* und die Messung beweist Adelphi 900 *studĕnt făcere* (andere Stellen gibt Spengel in seiner Andria-Ausgabe XXV). 2) Der Vocal *e* ist nicht aus *o u* geschwächt oder herabgesunken, wie auch *iste ipse* nicht aus *istus ipsus* entstanden ist; auch kann *re* = *se* zufolge 1) nicht *sent* (= *s-nt)* darstellen.**) Somit muss man es nicht mit einer Form des *verbi finiti,* sondern, so paradox es scheint, des *verbi infiniti* in Verbindung bringen. Dieses *ēre* scheint mir innerhalb des Perfectes dem historischen Infinitiv innerhalb des Präsens nachgebildet etwa nach der Proportion***) *scribĕre : scribĭt* = *scripsēre : scripsĭt.* Man vergesse nämlich nicht, dass sowohl der historische Infinitiv als das perfectische *ēre* schon im ältesten Latein üblich sind,

*) Ueberall *-dhī* nach Graßmanns Wörterbuch.

**) Eine Anknüpfung an die mit *r* anfangenden Endungen der arischen Sprachen wird niemand versuchen, ebensowenig als Benfey in seiner einschlägigen Abhandlung das lat. *re* erwähnt.

***) Möglicherweise auch *scribunt : scribere* = *scripsērunt : scripsēr(er)e.*

dass der erstere bei Terenz sogar eine Lieblingswendung ist (vergl. Spengel zur Andria 62) und gerade mit Formen des *verbi finiti* gern gemischt wird (vergl. Dziatzko zu Phormio 92). Es ließe also sich wohl denken, wie man eine so bequeme endungslose und doch nachdrückliche und lebendige Form auch im Perfect zu besitzen*) wünschte, die dann freilich wegen der Nachbarschaft von *-runt* auf die 3. Pers. Plur. sich einschränkte, während im Präsens keine Form dem Infinitiv lautlich so nahe lag, um ihn an sich zu reißen. Ist es wirklich so ganz grundlos, wenn *ēre* »der gehobenen gesteigerten aufgeregten Rede«, *erunt* »der ruhigen Rede« zugeteilt wurde (sieh Kühners ausführliche Gramm. der lat. Sprache I Bd. S. 438 Anm.), was ganz zu der Schilderung stimmt, die Kühner Bd. II S. 103 vom historischen Infinitiv entwirft? Auch passt dazu, wenn nach Neues Formenlehre der lateinischen Sprache Bd. II² S. 391 bei Cäsar »beinahe überall« *erunt,* bei Sallust »gewöhnlich« *ēre* sich findet, wenn nach Kühner *-erunt* als die rein classische Form der Prosa anzusehen ist, während *ere* »mehr der Volkssprache angehört«. — Im Passiv sind *ris* und *re* zwei besondere Formen, die letztere dem Imperativ eigentümlich, welche sich genau wie *scribis* und *scribe* zu einander verhalten. Wertvoll war diese Unterscheidung nur bei den Deponentien, bei denen daher Cicero im Indic. Praes. *ris* »weit häufiger« verwendet: *arbitraris recordaris criminaris* u. s. w., obwohl er sonst für *re* eine bemerkenswerte Vorliebe hegt (sieh Kühner Bd. I S. 441). Der formell mögliche Imperativ wurde bei Passiven so selten verwendet als unser »werde geliebt«, so dass *re* ohne Schaden im Indic. Praes. eintreten konnte, um von da aus auch in den andern Zeiten und Modi Doppelformen zu erzeugen. Unentschieden bleibe es, ob *-re* nicht *-si* sei, 2. Sing. Act., *vertere* = **vertesi* sskrt. *vartasi,* die bloß wegen ihres lautgesetzlichen *r* zum Passiv geschlagen und zwar der Proportion *-ris* : *-re* = *is* : *-e* zu lieb als Imperativ

---

*) Der Infinitiv Perf. ließ sich wegen seiner relativen Natur, wonach er Vorzeitigkeit bezeichnet, nicht absolut verwenden.

verwendet wurde. Verstümmelung von *ris* zu *re* anzunehmen hindert der Umstand, dass schon bei Plautus und Terenz die kürzere Form weitaus die geläufigere ist; man vergl. Brix zu mil. glor. 505. 554 und Dziatzko zu den Adelphi 181, was eher alten Doppelformen gleich sieht. Will man *potis pote magis mage* geltend machen, so kann das erstere ganz wohl ein Adjectiv wie *levis leve* sein, das in diesen zwei Formen sich krystallisirte, die deswegen für alle Geschlechter und Casus dienen, für den Accus. Sing. beispielsweise Menächmi 622 (625): *Clánculum te istáec flagitia fácere censebás potis* mit Bem. von Brix. Dazu mag die Zusammensetzung und Verschmelzung mit *esse* (zunächst in *pote est* = *potest*) das meiste beigetragen haben, die den Genetiv Dativ und Ablativ von vornherein ausschloss und endlich auch die Mehrzahl und den Accus. der Einzahl nicht mehr zuließ; das hat alles seine Analogien am zusammengesetzten Futur des Sanskrit: *drašṭāsmas* »wir werden*) sehen.« Mit *magis mage*, wenn man es der Einwirkung von *potis pote* entziehen will, ist es nicht schwer, auch ohne Abstumpfung zurecht zu kommen, z. B. nach Mahlow »die langen Vocale *a e o*« S. 45 u. Auch *ve* von *sīve nēve* ist nicht nach Corssen soviel als *sīvīs nēvīs*, sondern mit sskrt. *vā* zu vergleichen, wie denn *sive* und *jadivā* im Gebrauche zusammenstimmen. Die Lautverbindung *is* bleibt am Ende lateinischer Wörter. — Das Passivzeichen *r* scheint abgefallen im Infinitiv *laudari regi*, den man meist als Verstümmelung von *laudarier regier* fasst. Nun macht allerdings schließendes *r* hie und da keine Position, so in den Versanfängen des Phormio 50 *puĕr caúsa* 342 *priŏr bibás* 609 *patĕr vēnit,* wenn man nicht etwa einsilbiges *puer prior patr* vorzieht. Dennoch beharrt *r* sonst am Ende, so dass sein Schwinden im passiven Infinitiv auffallend genug wäre. Zudem ist gar nicht ausgemacht, dass

*) Wie *potis* ohne *esse*, so erscheint auch jenes Participialfutur ohne *as* z. B. Nala 24, 43 (Böhtl.) *aham nalam . . . drašṭā* »ich werde den Nala sehen«, während *netā* in *str.* 139 (Böhtl.) der *Çakuntalā*: *netā ǵanas tava samīpam upāišjati* bloßes Particip ist: »um (dich ins Harem) zu führen, wird eine Person zu dir kommen.«

die *ier*-Form an Alter die andere übertrifft, weil auch die *i*-Form sich schon in den ältesten Denkmälern findet; sieh Raph. Kühners Ausführl. Gramm. der lat. Spr. Bd. I (1877) S. 450 Anm. 2. »Das Vorkommen der kürzeren Form (*pacari*) statt der volleren *pacarier* berechtigt nicht zu chronologischen Schlüssen« sagt auch Jordan im Hermes XVI S. 247. Bei den Komikern freilich erscheint *ier*, wie der Conjunctiv *siem possiem*, der Optativ *duint perduint*, die vollen *nōverim pugnavero audivero* u. s. w. und andere Altertümlichkeiten nur am Ende jambisch auslautender Verse oder Halbverse; sieh Dziatzko zu Adelphi 106, Spengel zu Andria 203, Brix zu mil. glor. 328 Anhang. Aber das könnte eben so gut auf eine nicht durchdringende Neubildung weisen, wie denn *laudarier* wirklich den Eindruck einer Mischung von *laudarī* und *laudarĕ* mit angehängtem *r* macht. Was derselbe Jordan im Hermes XV S. 17 über *vocīvus* und *vocuus*, *nocīvus* und *nocuus* urteilt, gilt auch für unsere Infinitive: »Dass die schwereren Formen aus der classischen Sprache früher verschwinden, beweist nicht, dass sie die älteren sind.« Endlich sind die *i*-Formen auch sonst verständlich, wie sich unten zeigen wird, und bedürfen der Annahme einer Verstümmelung aus *ier* gar nicht.*)

In den bisherigen Fällen überbot die längere Form die kürzere um eine Silbe, ohne deswegen die volle Form zu sein; in den folgenden Fällen liegt der Unterschied bloß in der Quantität des Vocals; denn »eine der allgemeinsten Erscheinungen unter den Lautveränderungen der Sprache ist die Kürzung langer Vocale, weil durchweg ein großer Teil der Lautveränderungen Ausfluss der Neigung ist, die Laute abzunutzen und so Zeit und Kraft zu sparen. Finden wir ja doch in unserer heutigen Aussprache beliebig viele Uebergangsfälle der Art, dass man einen und denselben Vocal hier lang dort kurz spricht, ja sogar in derselben Gegend bald lang bald kurz, z. B. .... und richtig folgert Ignaz Kisch,

*) Dass in Fällen wie »dem Kind« »den Fürst« nicht -e -en abgefallen sind, sondern die Form des Nom. Sing. sich ausgebreitet hat, liegt auf der Hand.

wenn er sagt: Dass einst das lange *e* einen ausgebreiteteren Gebrauch hatte als gegenwärtig, zeigt schon der Umstand, dass unser Volk in den kirchlichen Gebeten noch heute so spricht: *légyen* (es werde) dein Wille, unser tägliches Brod gib *nékünk* (uns) heute, der Herr sei *véled* (mit dir), *légyen nékem* (es werde mir) nach deinem Worte u. s. w., während es in der gewöhnlichen Rede bei diesen Wörtern nie gedehntes *e* verwendet« (Simonyi Ueber das Lesen der alten Sprachdenkmäler S. 10). Hier konnte die Theorie der Ursprünglichkeit längerer oder gedehnter Formen sich darauf berufen, dass die langvocaligen Formen auch in den ältern Sprachdenkmälern entweder allein oder unter Bedingungen vorkommen, bei denen die heutige Aussprache die Kürze erfordert, und zwar sowohl in der Wurzel als in den Suffixen der Wortableitung und Flexion. Daraus ließ sich der Schluss ziehen, dass auch sonst, wo die heutige Sprache Länge und Kürze einander gegenüber stellt, die erstere für das ältere zu halten sei. Beispiele in Wurzelsilben: *aaggya* = *ādja* = *adja* »er gibt (gebe) es«, *aàdd* = *add (adjad)* »gib es«, *meg-haal* »er stirbt«, *leesnek* = *lesenek* »sie werden«, *eesnek* = *esznek* »sie essen«; *leelkòk leelkewnk* = *lélkök lélkünk* »ihre (Plur.) Seele, unsere Seele«, *lélek* »Seele«, Stamm *lélke-* ursprünglich *lēlke-*; *haat* »sechs« = *hat*; dann auch: *kéz* »Hand« Accus. *keze-t*, Stamm urspr. *kēze-*, wie *méz* »Honig« Accus. *mézet-*, Stamm *méze-* (Simonyi Ueber das Lesen u. s. w. S. 11; Tanulmányok I S. 17). Meist steht der Länge auch ein etymologischer Grund zur Seite; so entspricht dem magyar. *ad* »gibt« finn. *anta- anna-*, wie *tud* »er weiß« finn. *tunte- tunne-*, und die ältern Handschriften bieten auch *add*, das wie *aad* und *ád* auf *and* hinweist; zum *aa* von *haal* »stirbt« stimmt der lange Vocal von finn. *kuole-*; *leess eesz* könnte aus *lev-es ev-ez* entstanden sein, wenn man *levék* »ich wurde« *evék* »er aß« vergleicht; *haat* »sechs« passt zu finn. *kunte- kuude-* u. s. w. Beispiele in Ableitungssilben: Die Caussativ- und Passivsilbe *at (et) tat (tet)* tritt auch mit *aà (ee)* auf: *kötözteessenek* = *kötöz-tēt-je-nek* »sie *(nek)* mögen *(je)* verbunden *(kötöz)* werden *(tet)*«, *tartoztaat* »er hält an«

(Tanulm. S. 26), womit sich finn. ebenfalls caussatives und passives *att (ett)* vergleichen lässt: *kuljettaa* »gehen machen« von *kulkea* »gehen«, *lähdettää* von *lähteä* »gehen«, *annetti(h)in* »es wurde gegeben«, *tunnetti(h)in* »es wurde gewusst« u. s. w. — *-haat (-heet),* auch *-hatt (-hett)* »können«, in der heutigen Sprache nicht mehr als eigenes Verb verwendet, Zusammensetzungen mit Präpositionen ausgenommen, sondern nur noch andern Verben nachgesetzt: *ad-hat-ok* »ich kann geben« *ver-het-ěk* »ich kann schlagen« (*hatalom* »Macht«) wird *tanulm.* S. 6, 8 besprochen und mit estnisch *jaksa* »können vermögen« verglichen. — *kisseebb* »kleiner« *seeb* = *szebb* »schöner« mit dem ursprünglich *mb* lautenden und so im Finn. erhaltenen Comparativsuffix (*tanulm.* S. 28); *nemseeth* = *nemset* »Geschlecht Nation« und ähnliche Bildungen, wohl nach Budenz = *nemsett* = *nemsetv*, wie aus *kinsotv* heute *kinsás* »Qual Pein«, *ildetv* heute *üldözés* »Verfolgung«, *kesdetv* »Anfang« zu schließen ist (*tanulm.* S. 27). Beispiele in Flexionssilben: *-neek (-naak)* = *-nek (-nak)* »hin . . . zu«, *-veel -(vaal)* »mit« = *vel (val),* nur noch mit den Possessivsuffixen *nékem* »zu mir« *néked* »zu dir« *vélem* »mit mir« *véled* »mit dir« erhalten; eben so *-been (-baan)* = *-ben (-ban)* »in«, dem jedenfalls der Stamm *bele-* »Gedärm Eingeweide« eigentl. »Inneres« vergl. *belső* »Inneres« zu Grunde liegt. Dazu kommen viele Beispiele mit langem Schlussvocale gegenüber der heutigen Kürze: a) *feketee* »schwarz« = *fekete,* das *tē* erst in den andern Casus zeigt: *feketét* Accus. *feketék* Nom. Plur.; die Kürze der Endsilbe im Nom. Sing. ist erst nachträglich eingetreten und die obliquen Casus zeigen den wahren Stamm, was man auch für *kefe* »Bürste« Accus. *kefét, mese* »Fabel« Accus. *mesét, csata* »Schlacht« Accus. *csatát, fa* »Baum« Accus. *fát* u. s. w. annehmen muss. b) die Possessivsuffixe *a ja e je* »sein ihr (Sing.)« lang: *lelkee* »sein Geist« *kesee* »seine Hand« *nevee* »sein Name», deren *ē*, im Nom. Sing. gekürzt, im Accus. sichtbar wird: *lelkét kesét nevét;* ebenso *ellenee* »gegen ihn« *bennee* »in ihm« *velee* »mit ihm« eigentl. »sein gegen *(ellen)* innen *(benn)* mit *(vel)*«, die heute nur mit Kürzung auslauten. c) Die 3. Pers. Einz. *ülee*

»er saß« *felelee* »er antwortete« *maradaa* »er blieb«, *men-nee* »er würde gehen« *lennee* »er würde sein« *allanaa* »er würde stehen« in Harmonie mit den 2. Pers. *ülél* »du saßest« *maradál* »du bliebst«, *mennél* »du würdest gehen« *allanál* »du ständest«, aber im Gegensatz zum heutigen *üle marada* u. s. w. Andere Fälle sehe man bei Simonyi Ueber das Lesen u. s. w. S. 12 flg. nach. Auch ohne Vocaldoppelung erhellt für »die Leichenrede« Länge des *a* daraus, dass es nicht in *o* übergeht: *vola* »er war« = *vala* eig. *valā*, *ouga* = *ougya* = *olgya* = *old-jā* heute *old-ja* »er löst (löse) es«, *odutta* = **adottā* heute *adta* »er gab es« (*adott* »hat gegeben«). Alle diese Schlüsse scheinen sicher und der allgemeine Grundsatz unantastbar: wo zwei Vocale ungleicher Quantität im selben Formensysteme sich zusammenfinden, da hat der längere das Präjudiz der Ursprünglichkeit für sich — insoweit diese Vocalverdoppelungen wirklich grammatischer und nicht etwa bloß orthographischer Natur sind, wie ihr inconsequentes Vorkommen vermuten ließe.

Man ist aber weiter gegangen und hat den methodischen Satz aufgestellt, »dass Bildungs-Elemente *(képsők)* in jedem auch ohne besonderes Zeichen versehenen Vocale stecken *(rejlenek)*, wenn er stehen bleibt d. h. nicht vor der Bildungs- oder Flexionssilbe verschwindet« (*tanulm.* S. 24), dass somit die bloße Existenz kurzer Vocale ausserhalb der Wurzelsilbe ihre einstige Länge*) erweise. Schreibweisen wie *nepeem (népem)* »mein Volk«, *erteem (értem)* »meinet (-*m*) wegen« oder »ich (*m*) verstehe (*ért-*) es«, *latlaak (látlak)* »ich sehe dich (euch)«, *utannaad (utánad)* »nach dir« *tystöllyeed (tisszteljed)* »du ehrst (ehre) ihn (sie)«, *veleetők (veletök)* »mit euch (*tanulm.* S. 29) erklärt man durch das Element *n*, welches sich oben in den Präsentien wie *lessen* »wird« gezeigt hat, im *-nak -nek* der 3. Plur. enthalten ist, und in

*) »Diese unsere Meinung wird durch das Stehenbleiben des Vocals des Pluralsuffixes bestätigt, weil dieser Umstand, wie wir schon oft sahen, wo es sich um Länge handelt, von Bedeutung ist«; ein consonantisches Element müsse eingeschmolzen *(beolvadt)* sein (*tanulm.* S. 29).

der Conjugation der verwanten Sprachen eine große Rolle spielt; finn. *-mme -tte* der 1. und 2. Pers. Plur. scheinen auf *-nme -nte* zurückzuweisen; vergl. Anm. S. 311 und die Possessivsilbe der 2. Plur. *-nne*. Für das Ungarische ist aber *n(-on -én)* lediglich Zeichen der 3. Person und nie bedeutet *lessen* »wirst« wie *less* »wirst« und »wird«; wie man gar dem *-unk (-ünk)* der 1. Plur. dasselbe Element *-n* zuschreiben kann, während doch *-muk**) der »Leichenrede« deutlich die Entstehung aus *m* zeigt, begreift man kaum; endlich ist der Ausfall resp. Assimilation von *n* vor so verschiedenen Consonanten wie *m k d t*, wodurch die lange Silbe entstände, höchst unwahrscheinlich, wenn man es auch vor *d* (wegen *ad* »gibt« *tud* »weiß« sieh oben) einräumen muss. Auch vor dem Accusativzeichen *t*, behauptet Budenz, sei das wahre Charakteristicum dieses Casus, nämlich *m*, ausgefallen, teils weil einfaches auslautendes *t* sonst zu *l* werde, teils wegen Schreibweisen wie *testeet (= testet* »den Leib« *feldeet (= földet)* »die Erde« *utaat (= utat)* »den Weg« u. s. w. (Simonyi Ueber das Lesen u. s. w. S. 26 ob., *tanulm*. S. 31.) In Längungen wie *elneek (= élnek)* »sie leben«, *lesneek (= lessnek)* »sie werden«, *irtaak (= irtak)* »sie haben geschrieben«, *nyerteek (= nyertek)* »sie haben erreicht«, oder *holtaak* »die Toten«, *suseek (= szüzek)* »die Jungfrauen«, *dolgook* »die Sachen« u. s. w., Nominative Plur., soll etwa das ugrische Dualzeichen *j g* mitspielen (*tanulm*. S. 28 und 30). Diese Deutungen gründen sich auf die Vorstellung, dass jede Consonantengruppe sich gelegentlich assimiliren oder Ersatzdehnung *(pótló-nyújtás)* hinterlassen könne**), dass insbesondere der Ausfall von Liquiden und Nasalen vor andern Consonanten Regel sei (*tanulm*. S. 16). Bezeichnend ist hiebei der typische Ausdruck *be-olvadás be-*

---

*) *Vogmuc (= vogymuk)*: heute *vagyunk* »wir sind« = *isemucut (= isémüküt)*: heute *ősünket* »unsern Stammvater.«

**) Ebenso im Prakrit, wo Vocallänge vor Doppelconsonanz nicht vorkommt; daher *aǵǵa* sskrt. *ārja* und *adja*, *appā* sskrt. *alpā* und *ātmā*, *aṇṇā* sskrt. *āǵñā* und *anjā*, *pattaṁ* sskrt. *patram* und *prāptam*, *satthaṁ* sskrt. *çastram* und *çāstram* u. s. w.

olvadni »Hineinschmelzen« des Consonanten in den Vocal, der den andern nachzieht: es berge sich *(rejlik, lappang)* in den Vocal-Längen dieses oder jenes consonantische Element. Diese bildlichen Ausdrücke, wie sie Pott geläufig sind auch noch in seinem neusten Aufsatz im 26. Bde von Kuhns Ztschr., zeigen nicht nur den Mangel genauer Lautgesetze an, sondern gleichzeitig die Neigung, die rationelle Bildung der Formen nachzuweisen, beides Eigentümlichkeit der ältern indogermanischen Forscher. So hält es denn auch nicht schwer, die meisten Längen und die damit zusammenhangenden Consonanten-Doppelungen (*aad*- und *add*- »geben«), wenn nur guter Wille dazu kommt, zu erklären, und es ist ein nichts weniger als zureichender Grund für die Richtigkeit der einzelnen Längen, »dass auch kein einziges Beispiel auftaucht, wo consonantische [oder vocalische] Länge sich als Unmöglichkeit erwiese, und kaum ein oder zwei, welche wir nicht auf Grund der verwanten Sprachen, bei dem heutigen Standpunkte unserer Forschungen, zu deuten vermöchten« (*tanulm.* S. 1). Derselbe, der diesen Ausspruch tut, sieht sich doch S. 4 genötigt, »wahrscheinlich aus Irrtum« doppelt geschriebene Consonanten anzunehmen (zweimaliges *hallok* »ich sterbe« = *hálok* = *halok* findet im langen Wurzelvocale der verwanten Sprachen nach S. 23 Rechtfertigung, während es als »ich höre« aus *hadlok* assimilirt ist) und S. 15 Schreibungen mit *ll* aufzuzählen, »denen wir durchaus keinen etymologischen Grund unterlegen können.«

Ganz so verfährt auch Corssen in den Fällen, wo die ältere lateinische Litteratur und nach ihrem Vorbilde auch die classische Dichtung Längen an der Stelle der Kürzen verwendet, und es ist gewiss im allgemeinen richtig, solche Längen nicht der Willkür der Dichter oder dem Zufalle, sondern wirklicher Aussprache zuzuschreiben, wenn sie erstens ganz sicher verbürgt sind, sei es metrisch sei es inschriftlich, »wenn sie zweitens aus sprachlichen Gründen einmal lang gewesen sein können« (Ueber Aussprache u. s. w. II² S. 447), oder, wie er S. 499 äußert, »eine bei den altlateinischen Dichtern lang gemessene Silbe erklärt man am besten, wenn

man den sprachlichen Nachweis führt, dass sie einmal lang gesprochen ist«. In der Tat: so sicher sich aus dem ungar. Accus. Sing. *kefét csatát* auf den alten Nom. Sing. *kefē csatā*, heute *kefe* »Bürste« *csata* »Schlacht«, schließen lässt, ebenso sicher kann man aus dem *ō* von *clamōrem* den Ennianischen Nominativ *clamōr* als urlateinisch erweisen, ebenso aus *longiōrem* das *longiōr* des Plautus, ja auch *exemplār vectigāl* wegen des *ā* in den übrigen Casus postuliren, wenn es unmöglich wäre sie aufzufinden. Beim Verbum gleicht der Schluss von *adál* »du gabst« auf *adā* »er gab«, heute *ada*, von *adnál* »du gäbest« auf *adnā* »er gäbe«, heute *adna*, ganz dem von lat. *dabās* auf *dabāt*, von *darēs* auf *darēt;* beide sind gleich zwingend, und alte Schreibweisen sowie Versmessungen kommen bestätigend zu Hülfe. Auf beiden Gebieten lieh eine schlaffe Lautlehre und die Ungewissheit über die Formen der (ugrischen und indogermanischen) Ursprache so ziemlich allen Längen den Schein der Rechtfertigung. Ja, die Ritschl'sche Schule war nahe daran, gleichfalls den Satz aufzustellen, alle kurzen Endsilben des Lateinischen wären früher einmal lang gewesen; wer wie Wagner*) das nominativische *us* der 2. Declination, oder wie Fleckeisen *tis* der 2. Pers. Plur. als ursprünglich lang ausgeben konnte (Corssen Ueber Aussprache u. s. w. II² S. 497 Anm., S. 506), der ist doch gewiss von jenem allgemeinen Satze nicht mehr weit entfernt. So hat denn auch Corssen diese metrischen Längen, wo es nur anging, als ursprünglich und berechtigt darzustellen gesucht, noch im besondern durch seinen vagen Begriff von Vocalsteigerung unterstützt, der von Vocallänge sich kaum unterschied; ihm folgt Raph. Kühner in seiner Ausführlichen Grammatik der lateinischen Sprache (Bd. I 1877) S. 62 flg. fast durchweg.

Corssen setzt für die 2. und 3. Pers. Sing. der 3. Conjug. *-īs -īt* an, indem er sie mit griech. *-εις -ει* verknüpft und als »gesteigert« ansieht (Bd. I S. 599 flg., Bd. II S. 492

*) Man erwäge die vielen Altertümlichkeiten, die Wilh. Wagner S. 18 seiner Hautontimorumenos-Ausgabe (1872) noch bei Terenz, freilich nach den metrischen Grundsätzen Ritschls, bewahrt glaubt.

und 498). Darüber viele Worte zu verlieren lohnt sich heut zu Tage nicht der Mühe und schon damals konnte des Ennius *quocum multa volúp ac gaudia clamque palamque* (Annal. 247) gegen ein altertümliches *ĭt* in *multa foro ponit et agoea longa repletur* (Annal. 484) gegründete Bedenken erregen; ebenso V. 90 *sic exspectabat populús atque ora tenebat* gegen *it* von V. 346 *sensit voce sua nictit ululatque ibi acute.* Für *-ĭs* führt Corssen S. 498 nur Belege neuerer Dichter an; aber z. B. auch der Vers 694 aus Terenz Hautontim. *Loquere, aúdio. Át jam hoc nón agis. Agám. Vidéndum'st ínquam* wird aufgewogen durch den bald folgenden 699 *At enim istoc nil est mágis Syré meis núptiis advórsum,* beides an der bekannten Cäsurstelle. *Ponit* steht mit *volúp, nictit* mit *populús, agis* mit *Syré* auf einer Linie. Auch *erīs erīt* (Trinumm. 971, Capt. 206), früher aus **esjis *esjit* erklärt, bedarf heute keiner Widerlegung mehr. — Dasselbe gilt vom angeblichen *-iūs* der Comparative und von *būs* des Dat. Ablat. Plur. Der bekannte Vers 327 der Menächmi *proin tú ne quo ábeas lóngiús ab áedibus* findet seine Parallele in V. 11 der Captivi *negát hercle íllic últumús, accédito* und einigermaßen in 957 der Andria *proviso quid agat Pámphilús atque éccum* . . . Eben so wenig beweist V. 846 der Men. *príus quam túrbarúm quid fáciat ámpliús. Hem jam reor* (Rĭtschl für überliefertes *enim ereo*) oder Adelphi 521 *ita fíat ét ĭstoc síquid pótis est réctiús. Ita, nam húnc diem,* schon wegen des Personenwechsels; zudem setzt Oxytonirung daktylischer Wörter nicht gleich Länge der Schlusssilbe voraus, worüber Brix in einer langen Anmerkung zum mil. glor. V. 27 sich auslässt; sieh auch Brugman in Kuhns Ztschr. Bd. 24 S. 56 Anm. Lateinisches *iūs*, mit sskrt. *ījas* und altslav. *-je(s)* stimmend, wurde nie vom Nasale der ohnehin bestrittenen Grundform *-ions* afficirt, um lang zu werden, und griech. *ιον* ist wohl jetzt allgemein als Neubildung anerkannt. — Die Endung *būs* mit Corssen Bd. II S. 498 wie *bīs* von *vobīs nobīs* gemeinschaftlich aus sskrt. *bhjas* herzuleiten und ihm deswegen die Länge zuzuteilen, geht jetzt nicht mehr an. Men. 842 *út ego illic oculós exúram lámpa-*

dibús ardéntibus kann man *lampadīs* schreiben; denn Corssens *lámpadĭbus* ist barbarisch betont und empfängt durch das gleich unerhörte *valídus* von V. 877 nur eine zweifelhafte Stütze. — Dagegen ist eine Grundform *-mŭs* der 1. Pers. Plur. an sich nicht zu verwerfen, weil als indogermanische Grundform *mams**) *mans* schon vorgeschlagen wurde und altslav. *-mŭ* ja jedenfalls unter *mus mum mun mom mon* die Wahl lässt. Nur begriffe man eben die vereinzelte Kürzung dieses *-mŭs* nicht. — Bei den Infinitiven wie *dicerĕ quaererĕ* u. s. w. steht die Kürzung innerhalb der historischen Zeiten des Lateinischen gar nicht fest; vielmehr hätte sie schon vorher stattgefunden. »Die Annahme der Länge für Schlusssilben wie in *insuper Juppiter scilicet dicere aedibus turpiter ect.* ist ganz willkürlich«. »*Prōmerĕ* bildet keinen Creticus an sich, da die Länge dieser Infinitivendung sicherlich der vorplautinischen Zeit angehört; die starke Sinnespause hat, wie es scheint, hier die *syllaba anceps* zu verantworten« Brix zu V. 27 und 848 des mil. glor. Damit ist Dziatzko zu den Adelphi (1881) V. 346 *pro virginĕ dari* einverstanden: »Eine solche Betonung daktylischer Wörter ist zwar nicht häufig, aber gesichert« im Gegensatz zu Spengels Ausgabe (1879). Nun bedarf man aber jener vorplautinischen Kürzung gar nicht, die doch nur auf der beliebten Gleichung *ģīváse* = *vīvere caráse* = *colere (*quelese)* u. s. w. beruht; warum sollte *vīvere colere* nicht Locativ **vīvesī *quelesī* sein können, dessen Schluss-*ī* sich regelrecht zu *ĕ* vergröberte? Vergl. lat. *rurĕ* = zend. **ravahi* von *ravaṅh-* »freier Raum, Weite«. Dann sind die entsprechenden *rī*-Infinitive Dative (= *-sē),* und ebenso fällt *agī* mit ved. *áģe, dīcī* mit *díçe* von der Quantität der Wurzel abgesehen, *poscī* (für *porscī*) mit *pṛ́che, jungī* mit *juģé* von der Nasalirung abgesehen, *vergī* (für *vorgī*) mit *vṛ́ģe, vertī* (für *vortī*) mit *vṛ́te* zusammen. Anschluss an die Präsensbildung zeigt auch ved. *ṛñģáse*

*) Benfey setzt in der Schrift »Ueber einige Pluralbildungen des indogermanischen Verbum« (1867) S. 18 als Grundform *manti* an, ausgehend von der jetzt nicht mehr haltbaren Gleichung: sskrt. *-us* = griech. *-ᾱσι -αντι*.

vṛhǵáse, die sich zu den Locativen *regerĕ vergerĕ* ähnlich verhalten wie *jungī* zu *juǵé*. Activer oder passiver Sinn entschied sich ursprünglich nur nach dem Zusammenhange; an sich liegt im Locativ der *as*-Bildung: *agere* = sskrt. **aǵasi* das Active ebensowenig ausgedrückt als das Passive im Dative der Wurzel-Bildung: *agī* = ved. *aǵe;* auch *laudarĕ* und *laudarī*, *dărĕ* und *dărī* sind nur verschiedene Casus derselben Bildung,*) und dass Locativ und Dativ neben eineinander herlaufen können, bewies oben *δόμεν* und *δόμεναι* des Griechischen. — Beim Ablativ Einz. der 3. Decl. muss man *ĕ* nicht als Kürzung von *ē ī ei* betrachten, wie Corssen Bd. II² S. 462 und nach ihm Raph. Kühner in der ausführl. Gramm. Bd. I S. 64 annimmt; *patrē nominē* des Plautus kürzte sich nicht zu *patrĕ nominĕ*, sondern, weil es nicht auf die Schreibung mit *ē ei ī* ankommt, die bekanntlich in den italischen Dialekten überhaupt sehr schwankt, ist der Grundsatz festzuhalten, dass der lange Vocal ursprünglich den *i*-Stämmen, der kurze den consonantischen gehört. *Patrĕ nominĕ* hat mit *patrē nominē* gerade so wenig zu schaffen als der Ablativ *marĕ* der alten Sprache mit gewöhnlichem *marī*, als *ignĕ* mit *ignī*, als *absentĕ* mit *absentī*. Daher heißt es auch bei Bücheler-Havet *Précis de la déclinaison latine* § 245 mit Recht, *avī* setze altes *avīd*, *avĕ* altes *avĭd*, richtiger *avĕd*, voraus. Dieser Unterschied der *i*-Stämme und der consonantischen in *īd eid ēd* und *ĕd* muss trotz allen Schwankungen doch schon im ältesten Latein bestanden sein; denn wie könnte aus gemeinschaftlichem *ēd eid īd* gerade *patre matre, juvene cane, majore priore* u. s. w. sich niedergeschlagen und die verlorne Scheidung gerettet haben? Und zwar hat sich *d* lautgesetzlich nach langen Vocalen *(ād ōd īd ēd eid ūd)* verflüchtigt, was dann seinen Fall auch in *ĕd* nach sich zog, das von derselben grammatischen Kategorie eingeschlossen war; denn lautgesetzlich wäre nach kurzen Vocalen *d* geblieben, wie *id quid quod aliud istud*, und namentlich der Gegensatz von *dē* = **dēd* sskrt. **adhāt* und

*) Des Ennius *memini me fierĕ pavum* zeigt die Gleichgültigkeit gegen das Genus.

sĕd »aber« klar zeigt. *Ante poste**) darf man nicht einwenden; denn dass sie aus *antid postid* von *antĭdhac antĭdeo antĭdit postĭdea,* von denen *antidhac* und *postidea (loci)* am Versschlusse erscheinen, entstanden seien, bezweifle ich um so mehr, als die Formen *antid- postid-* kaum Ablat. sind. *Antidhac* dürfte sich zu *antehac, postidea* zu *postea* verhalten wie *ideo* zu *eo,* d. h. *id* das Neutrum von *is* sein; Urformen auf ablativisches *-id* lehnte anfänglich Ritschl *op.* II 553 selbst ab und nahm von einander unabhängige Doppelformen an. *Postid* für sich ist = *post id;* sieh Bergk »auslautendes *d* im alten Latein« S. 89. Dass inschriftl. *asted* = *ast* sei, hat Jordan im Hermes XVI 235 nicht so erwiesen, dass man es als Tatsache anführen dürfte. — *Benĕ* und *malĕ* lassen keine andere Erklärung zu, als dass sich die für jambische Wörter und Wortformen bei den lateinischen Komikern gestattete Kürzung befestigt hat, weil sie, wie das ebenfalls einige Male von Plautus mit *ĕ* gemessene *probe,* allgemeineren Sinn als Steigerungs-Ausdrücke überhaupt anzunehmen begannen. Wegen *pōnĕ supernĕ infernĕ sinĕ, impunĕ sublimĕ, peregrĕ* enthalte ich mich eines Urteils, obwohl diese Wörter die Theorie der Kürzung und Abschleifung kaum unentbehrlich machen; wenigstens sieht Mahlow die drei letzten als Neutra von *is*-Formen an S. 122 seiner Schrift »die langen Vocale *a e o*« (1879). — Dass *a* im Nom. Sing. der 1. Decl. des lateinischen sich gekürzt habe, galt und gilt noch heute vielen als sicher. Die Stellen der ältern Litteratur, welche *ā* enthalten oder zu enthalten scheinen, sammelte Corssen Bd. II S. 448 flg. und Kühner Ausführl. Gramm. Bd. I S. 63. Nun zeigt das Umbrische**) einen beim ersten Anblick sonderbaren Wechsel von *a* und *o* resp. *u*, und Michel Bréal *les tabl. Eugub.* S. 319 bemerkt: der Nom. Sing. der 1. Decl. wird bald durch *a* bald durch *u* dargestellt; neben *panta muta* = *quanta multa* findet man

*) Ennius Annal. 235 *poste recumbite vestraque pectora pellite tonsis* und Ritschls *opusc.* II S. 543.

**) Nom. *-a* kommt im osk. nur selten vor; vergl. Enderis »Versuch einer Formenlehre der osk. Sprache« S. LVII.

vier Linien weiter unten *etantu mutu* = *tanta multa*. Erinnert das nicht auffallend an das Ennianische *Et densis aquilā pinnis obnixă volabat* (Annal. 148) mit gleichem Wechsel von *ā* und *ă*, es müsste denn wie oben in *volup* und *ponit* der bloße Ictus wirken? Sollten sich nicht osk. umbr. *o* und latein. *ă*, dann osk. umbr. *a* und latein. *ā* entsprechen? Aber *o* kann in den beiden Schwesterdialekten unmöglich aus *ā* »geschwächt« sein, jedenfalls auf italischem Boden nicht, sondern die *a*- und die *o*-Form stellen eher zwei verschiedene Casus vor und zwar die erste den Nominativ, die andere den Vocativ, was der altslav. Nom. *ryba* »der Fisch« und Voc. *rybo* »o Fisch« schön bestätigt, obgleich das Zusammentreffen im *o*-Laute (= *ă*) zufällig ist. Dann müssen wir auch lat. *rosā* als Nom., *rosă* als Vocativ auffassen und das Verschwinden der *ā*-Form aus dem Vordringen des Vocativs, nicht aus der Abschleifung der Vocallänge, erklären, wozu das Zusammenfallen mit dem ablativischen *ā(d)* das meiste beitragen mochte. Damit geht das Neutr. Plur. Hand in Hand: Osc. Umbr. zeigen wieder *a* neben *o*, resp. umbr. *u*: *veskla vesklu* (= *vascula*), die sich zu einander verhalten wie *-gintā* der Zehner zum gewöhnlichen neutr. *a* des Plur. Beispiele anderer *ā*, freilich nicht alle von gleichem Werte, siehe bei Corssen Bd. II S. 460 flg. Auch hier muss man zwei Ausgänge annehmen, *ā* und *ă*, deren erster ursprünglich den *o*-Stämmen, der andere den *i*- *u*- und consonantischen Stämmen angehörte. Im Anschlusse an Joh. Schmidts Hypothese, dass das Neutrum des Indogermanischen ursprünglich die Zahl gar nicht unterschieden habe, worüber man Näheres bei Mahlow S. 72 nachsehe, ließe sich das Neutr. Plur. Nom. Accus. Voc. unmittelbar als Sing.*) des Fem. verstehen, was auch *de Saussure* S. 92 des *Mémoire sur le système primitif* u. s. w. andeutet, und die doppelte Endung wäre sehr begreiflich; man hätte, von auswärtigen Analogien abgesehen, an *ἡ ἵππος* »die Reiterei«, *ἡ ἀσπίς*

*) Wenn der Nom. auch für den Acc. eintritt, so erklärt sich das leicht aus dem Zusammenfallen der beiden Casus im Singular des Neutrums.

»Trupp Schwerbewaffneter«, ἡ κάμηλος »Trupp von Kameelen« zu denken. Als Beweis könnte der dem Fem. und Neutr. der ă-Stämme schon in der Ursprache identische Dual gelten: Sskrt. *kanje* von *kanjā* »Mädchen« wie altslav. *rybě* von *ryba* »Fisch«, sskrt. *çate* von *çatam* »hundert« wie altslav. *sŭtě* von *sŭto* »hundert«. Wenn Mahlow S. 80 slav. *igo* »das Joch« weder mit *jugum* ζυγόν gleich setzt, weil man *igŭ* erwarten müsste, noch als Nachbildung von *slovo* = κλέϝος verstehen mag, weil zwischen *o-* und *os-* *(es-)*Stämmen zu wenig Aehnlichkeit bestehe, sondern mit *juga* ζυγά identificirt, so bietet zu diesem neutralen *(ig)o* = *(jug)ă* (ζυγ)ᾰ *(veskl)u* das Feminin *(ryb)o* = *(ros)ă* *(mut)u* eine schickliche Parallele, während *(ig)a* Plur. = *(veskl)a* neben *(ryb)a* = *(ros)ā* *(mut)a* zu stellen wäre. — Von Kürzungen jambischer Worte abgesehen liegen in den aufgezählten Fällen entweder gar keine Längen vor, weil an denselben Stellen des Verses auch entschiedene Kürzen den Ictus zu tragen vermögen, oder, wo solche vorliegen, haben sie doch mit den Kürzen nichts zu schaffen. Die Beurteilung des einen und des andern ist Sache der Sprachvergleichung, und wird nach dem jeweiligen Stande der Wissenschaft verschieden ausfallen. Corssen, mit seinen vergleichsweise schlaffen Lautgesetzen und ohne festes Bild der indogermanischen Urformen, zudem von der Vorstellung beherscht, dass das Längere auch das Aeltere sei, sah Längen da, wo Kürzen waren, und machte jedenfalls die letzteren von den ersteren abhängig. —

Auch die ungarischen Sprachforscher, vor der Hand noch auf Corssens Standpunkte, werden ihn im Laufe der Zeit verlassen und zu einer weniger abstracten Betrachtung gelangen. Zugestanden wird ja schon, dass die Codices in der Bezeichnung der Vocallänge und der davon kaum zu trennenden Consonanten-Doppelung gar nicht consequent verfahren resp. sie fast eben so oft nicht bezeichnen; ferner dass der Gravis über *e**) nur dessen Qualität, das Offene,

*) Verzeichnisse von Wörtern mit *è* stehen bei Simonyi Ueber Lesung u. s. w. S. 16 und in den *tanulm.* I S. 36/7; Wörter, welche die dialektischen Vertreter von *è* enthalten, in denselben *tanulm.* S. 226/7;

nicht dessen Quantität, die Länge, andeute; endlich dass im ältesten Sprachdenkmal, in der Leichenrede, gar keine Quantitätszeichen vorkommen. Sollte unter solchen Umständen die Länge nicht auch falsch bezeichnet sein oder oft etwas anderes als die Quantität? Das muss eindringendere Forschung nachweisen. Vor der Hand merke ich nur an, dass, abgesehen von *-neek -veel (-naak -vaal)*, deren Beurteilung nicht ganz fest steht, *nèki nèktec vèled vèlè* der Handschriften, trotz heutigem *néki néktėk véled véle* neben *nĕki nĕktėk vèled vĕle* »ihm euch, mit dir mit ihm«, sehr wohl die erste Silbe kurz besessen haben können, während meist die Aussprache als *nêk- vêl-* bestimmt wird. Wenigstens ließe sich unter Voraussetzung uralter Länge die heutige gewöhnliche Kürze nicht begreifen, während altes *nĕki* sich gut entweder erhalten oder in *néki* wandeln kann, weil die verlängernde und verdünnernde Wirkung des Accentes allseitig anerkannt ist. Natürlich wäre auch *nek* der Formen *muganec**) *fojanec halalnec puculnec* (heute *magának fajának halálnak pokolnak)* der Leichenrede, ebenso *vel* von *kegilmehel (= kegyilmehel) szumtuchel (= szümtükkel)* heute *kegyelmével szemetekkel* desselben Denkmales kurz. Gegen die Kürze von *vel (val)* spricht auch nicht die Schreibung mit *a* in *halalnec halalaal hols (= halálnek halalával (meg-) halsz)* »mit dem Tode des Todes stirbst du«, welche gewöhnlich auf Länge deutet, weil die Grundform **halalavol* nach Einbuße des *v* den Vocal des Suffixes assimilirte. Und dass es sich hier um Meinungen, nicht um Tatsachen handelt, zeigt der Umstand, dass Simonyi in seiner Specialschrift über die Leichenrede (1880) *milos(z)tbèn* »in der Gnade«, *paradisumbèn* »im Paradiese«, *g(y)imil(c)sbèn* »in der Frucht«, *kèbèlèbèn* »in seinem (ihrem) Schoße«, aber

---

bèsèd »Rede Gespräch« *nèhès* »schwer«, heute *beszéd nehéz*, sind als *beszêd nehêz* zu verstehen, wobei *ê* langes offenes *e*, *é* langes geschlossenes *e*, *è* offenes *e* im allgem. bezeichnet.

*) »Sich« (eigentl. seinem Selbst), »seinem Stamme« *(faj)*, »dem Tode«, »der Hölle«; »mit seiner Gnade«, »mit eurem Auge« (aus *szemetekvel*). Die Schreibung bald mit *k* bald mit *c* hat bloß orthographischen Wert.

jovbên »im Guten« umschreibt, dagegen in der Grammatik (1880) S. IV flg. gleichmäßig *-bên* ansetzt, also zwischen kurzem geschlossenem und langem offenem *e* hin und herschwankt, und das trotz handschriftlichem *-been -baan*. Wie mit *néki neki* »ihm« kann es sich auch mit *lészék leszék* »ich werde« *légyén legyén* »er (sie es) werde« verhalten, dass ihre *é* nicht nur nach der Qualität, sondern auch nach der Quantität erst der Accent zu Stande gebracht hat, wie schon Riedl S. 46 seiner Grammatik es eingesehen. Damit wären gerade jene Beispiele beseitigt, die Ignaz Kisch (sieh oben) als Beweis ehemaliger Länge aus dem »Vater unser« anführte und zwar trotz dem Zugeständnisse, dass in der gewöhnlichen Rede *(köz-beszéd-ben)* bei diesen Wörtern nie gedehntes *e* verwendet werde; sie scheinen bloß für die Vorliebe etwas zu beweisen, mit der man dem Satze, die Länge sei ursprünglicher als die Kürze, im ganzen Bereiche der Sprache Geltung zu verschaffen sucht. Mit obigen Fällen muss man nun freilich nicht Beispiele wie *kèz* »Hand« *nèu* »Name« *hèt* »sieben« *fèl* »Hälfte« u. s. w. vermischen, in denen die Länge syntaktischen Wert hat und zur Gestalt des Nominativs gehört, wie die heutigen *kéz név hét fél*, Accus. *kezet nevet hetet felet* zeigen; für das Alter dieser nominativischen Länge legen Wörter wie *nehéz* »schwer« *nehezet, egyéb* »anderer« *egyebet, elég* »genug« *eleget* u. s. w. Zeugnis ab, in denen die Länge der zweiten Silbe doch kaum dem Accent der ersten sich zuschreiben ließe.*) Somit führen obige Schreibweisen nebst *nehèz egyèb elèg* auf die alte Sprechweise: *kêz nêv hêt fêl, nehêz egyêb elêg* und Symonyis Regel, welche er »Ueber das Lesen« u. s. w. S. 15 aufstellt, »diejenigen Wörter und Wortformen, deren heutiges langes *é* in einigen Fällen oder in einigen Gegenden zu offenem *e* sich verkürzt, oder auch: die heute langes *é* und kurzes offenes *e* neben einander aufweisen, wurden einst alle mit langem offenem *ê* ausgesprochen«, müsste

*) Umgekehrt verwandelt sich *akár* »will«, wie es sich als Partikel erhalten hat, unter dem Drucke des betonten *ak-* beim Verb in *akar*.

nicht diejenigen Wörter treffen, die in der Wurzelsilbe einen ungrammatischen Wechsel von *é* und *e* eintreten lassen, den der bloße Accent nachträglich verursacht haben kann; zu ihnen gehört wohl auch *lélek lèlket* »Seele Geist«, dessen *ė* der Accent im offenen Nom. zu *é* längte. Wenn heute im Schrift-Ungarisch an die Stelle des langen offenen *ȇ* das lange geschlossene *é* durchweg getreten ist, so ist das dieselbe Zuspitzung, welche ein *é* wieder zu *ī* verschiebt. Dadurch ist das *kês kèzet* mit gleichartigen *e* zum heutigen *kés kèzet* mit ungleichartigen *e* geworden, während in Wörtern wie *més mézet* »Honig« Uebertragung des Nominativ-*é* auf die andern Casus stattgefunden hat, und zwar deutet finn. *mesi meden* auf ein altes *més mèzet* mit ursprünglichem geschlossnem *e*, so wie finn. *käsi käden* mit dem offenen *e* des nachgewiesenen *kês kèzet* harmonirt.*)

Gegenüber den schwierigen Fällen wie *elneek* (= *ēlnek*) »sie leben« *dolgook* (= *dolgok*) »die Sachen« u. s. w. wird vorsichtige Beurteilung geboten sein, weil ihre *ratio*, falls sie eine solche enthalten, einen zu complicirten Apparat grammatischer Elemente nötig macht. Das Bedürfnis nämlich, die *ratio* der Formen zu begreifen, beförderte nebst der Theorie von Verwitterung der Laute oder von Ersparnis an Zeit und Mühe die Neigung, in den durch Silbenzahl oder Vocalquantität längeren Formen die ursprünglichern zu sehen. Die kürzern keineswegs immer gekürzten Formen stellen einer rationellen Erkenntnis oft unüberwindliche Hindernisse entgegen; in den längeren legen sich die Bestandteile deutlicher und anschaulicher auseinander oder sie gewähren wenigstens mehr Raum zum Zerlegen; kein Wunder, dass man längere Formen auch construirte, wo sie die

*) Ganz so gab es auch ursprünglich im jonischen Dialekte zwei *ē*: ein geschlossenes *i* artiges = *é* und durch *E* ausgedrückt, und ein offnes *a* artiges = *è* und durch *H* wiedergegeben, jenes altes panhellenisches *ē*, dieses jüngeres speciell jonisches *ē*; wenigstens zeigt sich der Unterschied noch in den Inschriften von Keos und Naxos, bis beide *ē* in einem, wohl geschlossnem, *ē* zusammen fielen; sieh Hermes XV 225 flg.

Sprachgeschichte darzubieten nicht gefällig war, um vermittelst ihrer die »zusammengeschrumpften« historischen zu begreifen! Huldigt man vollends der Meinung, die auf indogermanischem Boden verbreitet genug ist, auf ugrischem erst recht sich festgesetzt hat, dass alle Endungen selbständige Wörter gewesen oder aus ihnen abgestumpft wären, so hat man alle Bedingungen bei einander, die antreiben mussten, um die Altertümlichkeit der Formen mit ihrer Länge ins gleiche Verhältnis zu setzen. So heißt es denn in den *tanulm.* I 24: »Wenn man sieht, wie oft sogar in den allerwichtigsten Elementen der Wörter, in den Wortstämmen, die stärksten Zusammenziehungen und deren Uebergangsstufe, die Form mit Ersatzdehnung *(pótló-nyujtás)*, stattfindet, so können wir uns leicht denken, dass für eine solche Entwicklung sich ein noch größerer Spielraum bei den bloß modificirenden Wortbestandteilen zweiter Ordnung öffnen muss. Denn was sollte auch eine Bildungssilbe oder ein Suffix anders sein, als ein Wort, das seine Selbständigkeit eingebüßt hat, das, in seinem ursprünglichen Sinne und in seinem Tongewicht heruntergekommen, zuerst als Zusammensetzung, später als völlig untergeordneter Wortteil sich einem Stamme anreiht und so außergewöhnlich fähig zur Zusammenziehung, zum Verschwinden bis auf einen Laut, eine Lautschattirung geworden ist? Bildungssilben, leibhaftige Formen bergen sich *(rejlenek)* in einzelnen Lautfärbungen, in hoher oder tiefer, offener oder geschlossener Art des Lautes, in Länge oder Kürze, ja sogar, um weiter zu gehen, in jedem ohne besonderes Zeichen versehenen Vocale, wenn er nur stehen bleibt, d. h. vor der Bildungssilbe und dem Suffix nicht verschwindet« sieh oben. Auch Donner erwähnt S. 102 seiner Schrift »die gegenseitige Verwantschaft der finnisch-ugrischen Sprachen« (1879) »die aus dem selbständigen Pronomen entwickelten Formen der possessiven und prädicativen Suffixe« und Anderson behauptet S. 79 seiner »Studien zur Vergleichung der indogermanischen und finnisch-ugrischen Sprachen« (1879): »Mit diesen selbständig gebrauchten Pronominibus sind die sogenannten Personalaffixe . . . . ohne

Zweifel ursprünglich identisch.« Auf indogermanischem Boden konnte man früher sogar die Identität von *ἐφερόμην* und sskrt. *ábharăi* aufstellen, indem man *μην* und *ι* sowie *μαι* und *ăi* aus *mami* ableitete; heute muss man sogar die Identität von *-mi* und *ma-*, *-ti* und *ta-*, geschweige denn von *-si* und *tva-*, aus mehr als einem Grunde leugnen. Vorstellungen, die nur vom Indogermanischen übertragen sind und sich dort nicht mehr aufrecht halten können, werden auch auf ugrischem Boden fallen, und dann auch das günstige Vorurteil schwinden, das man den längeren Formen hinsichtlich ihrer Ursprünglichkeit jetzt noch entgegen bringt. —

Basel, den 31. October 1882.

Franz Misteli.

Masken und Maskereien.

Von Prof. Bastian.

Zu den verschiedenen Aufgaben der Forschung, die mit der geographischen Umschau sich zu verallgemeinern beginnen, und unter Sicherung des Materials in den ethnologischen Sammlungen dem Studium zugänglich werden, tritt als eine in der Aneinanderreihung begriffene Series die der Masken*) hervor.

Neben der praktischen Nutzbarkeit, als Visire (an Gladiatorenhelmen u. dgl. m.), ergeben sich die durchweg bekannten Formen, wie für Bühnenzwecke, die der Theatermasken, sowie die der Totenmasken bei Leichenceremonien, und dazu würden sich dann die dem Cultus angehörigen fügen, als primäre Unterlage gleichsam der beiden andern, in Be-

*) Trotz des Vielen, was von »jeher gepredigt, gezankt, gelacht und gespottet wurde« (über die Masken), hat man sich noch nicht einmal geeinigt, »ob die Sache eine öffentliche Torheit oder eine verlarvte Weisheit zu nennen sei« (s. C. A. Böttiger).

ziehungen, die für die Funeral-Gebräuche an sich nahe liegen, und bei der Komödie sowohl (in den, heilige Weihen begleitenden, Spottspielen), wie bei den Dramen (bezüglich einer Anknüpfung an epische Gestalten) bereits mehrfach nachgewiesen sind. Wenn, wie in der Ethnologie bei derartigen Untersuchungen vorgeschrieben, der genetische Weg einschlagen wird, so kommen wir aus der Jugend der Völker bis auf ihre Kindheit: Kinder machen Fratzen und so die Eskimo*) (s. Richardson): »*hideous faces*« *(to defy strangers)*.

Dazu tritt zunächst Bemalung, wie bei den Galliern einst, bei den Australiern noch heute (in ihren Corroberry), ein Bestreichen des Gesichts**) mit Ruß und Asche, oder »mit Kot, und die in die Mysterien Eingeweihten waren mit Schlamm und Kleie bestrichen« (s. Köhler), mit spätern Deutungen über symbolische Reinigung, oder des Verbergens (der Demeter vor den Verfolgungen des Alpheus).

Von selbst folgt zur Verstärkung der Kopfaufsatz, der in den Raritätenkammern prunkende »Federputz der Wilden bei ihren Cannibalenfesten«, und ähnlich den Phallophoren (bei Athenäus), als (vor Terenz) die Mimen noch *galeris non personis utebantur* (s. Diomedes). Bald aber gewinnen die letzteren den Vortritt, und nach den Larven aus »Baumrinde und Borkenmasken« (hellenisch) aus »cedar-bark« bei den Haidah (s. Dawson) (oder »Bedecken des Gesichts mit Pflanzenblättern in der Weinlese« *foliis ficulnis velabant*«) trifft man die Holzmaske (s. Hesych.), als *κυλίνθιον* (*κύριθρα*) oder (mit Thespis) *larvarum lintearum usum* (s. Suidas), als Chorilos' Erfindung.

Anfangs noch mit dem Kopfaufsatz verbunden; und wie

*) Die Eskimo verhöhnen sich in Wettgesängen durch Spottlieder (b. Crantz) und (s. Richardson) »*use the most extraordinary gestures and contortions of the body and limbs, making at the same time hideous faces.*« In früherer Zeit ließ man sich durch Masken, Grimassen *(sannis)* und Popanze *(maniis)* schrecken (weiß auch Arnobius).

**) *Histriones ante inventas larvas faciem illinebant vel foliis ficulnis velabant (illinebant colore batrachio). Θέσπις (ex Icario) primum cerussa faciem oblitus tragoedias egit, deinde faciem andrachna in docendis fabulis texit, postmodum larvarum lintearum usum introduxit* (Suidas).

die dramatischen Theatermasken (der Griechen und Römer) nicht nur das Gesicht, sondern den ganzen Kopf bedeckten (s. Wieseler), so begegnen wir Helmmasken überall, in Melanesien, besonders in (Neu-Britannien), in Afrika längs der Westküste, in den Popanz-Vermummungen mit der Herrschaft der Geheimbünde verzweigt, sowie in Amerika. Die *Juri* (bei Spix und Martius) tanzten in Masken aus Mehlkörben, worüber ein Stück Basttuch (Turiri) gezogen war, und bei den Haidah erweitern sich die Masken bis zu kolossalen Dimensionen, mit allerlei mechanischen Vorrichtungen*) zum Verdrehen der Augen, zum Bewegen des Mundes, der sich bei den classischen Masken dagegen nicht schließen ließ, denn die »trichterförmige Oeffnung des Mundes« diente zur Verstärkung der Stimme (s. Hölscher), bei den männlichen Masken, während die Masken für Frauenrollen *ont la bouche seulement entr'ouvert* (s. Mongez), und so findet es sich bei den japanischen Theatermasken in der Sammlung des Museums. So als durch ein Metallrohr mit großer Mundöffnung den Schall verstärkend, wurde *persona* von *personare* hergeleitet, und von Aglais, Tochter des Megaloiles (bei Athen) zum Trompeten eine Backenunterstützung getragen *(pour soutenir les joues)*, von Casaubon als Maske erklärt (wogegen *περιϑετή*, als Perrücke).**)

Bei all der Vielgestaltigkeit buntester Formen, wie sie

---

*) Die mit Schnurrbärten aus Seehundshaar besetzten Masken wurden durch Federn bewegt (bei den Thlinkithen), und bei den im Museum befindlichen der Haidah finden sich Surprisen aller Art. *Ὁ δέ ἡγεμὼν ϑεράπων σπεῖραν ἔχει τριχῶν πυῤῥῶν, ἀνατέταχε τάς ὀφρῦς, συνάγει τό ἐπισκύνιον* (Pollux), wie Sklavenmasken *(διάτροφοι τὴν ὄψιν)*. Zur Verstärkung der Stimme wurde der Maske ein Sprachrohr (Chalkophonos) angefügt (s. Plin.). Nach Roos konnte der Mund an den Larven geändert werden *(Illud vide, os ut sibi distorsit carnifex)*.

**) *La partie du masque, qui couvrait la figure était de bois, et on y ajoutait la peruque* (s. Chaignet). Auf den thönernen Larven (aus Creta) waren Ueberzüge aus feinen Häuten angebracht (s. Böttiger). Die Muyscas trugen bei den Festen Goldmasken mit Nachahmung von Thränen (s. Duquesne), und so bei den Haidah in Streifen aufgezeichnete (und in Guatemala auch an Steinsculpturen bemerklich).

uns bei den Masken vor Allem aus allen Teilen der Erde, entgegentritt, liegt als unterste nun jene Wurzel des Schreckens versteckt, des Schreckens und des Abschreckens. *Primus in orbe deos fecit timor* zur Gottesfurcht dem *εὐσεβής*, und zur *deisidaemonia* dem, dem's gruselt. Die Larven dienten »als Amulette gegen das böse Auge, gegen Behexung, gegen den Zauber, der ganze Saatfelder versetzt u. s. w.« (s. Böttiger), als »Entzauberungsmittel« in den Rätselgemmen der Grillen, wo Masken mit Tieren, mit Widder-, Stier- und Steinbockköpfen verschlungen sind (bei Gori), die Satyrmaske (als *(βασκάνιον)*, wie das Gorgoneion (Löwenköpfe, Schlangen u. s. w.) zum *ἀποτρόπαιον* (s. Jahn).*)

So die Verbindung zu den *θεοι ἀπο τροπαιοι*, den Averrunci, und auf deren Cult läuft der der Naturvölker hinaus, so lange ihnen noch überall der Fetisch entgegenlugt, so lange die gesammte Welt, als unbekannt, unheimlich schreckend, zum Kampf aufstachelt gegen die unsichtbaren Gewalten, die tückisch heimlich und heimtückisch nur darauf lauern, Schaden und Pein zuzufügen.

Wird bei geläuterter Darstellung das Elend, das getroffen, als Strafe einer gerecht rächenden Gottheit aufgefasst, dann tritt der alle ethnischen Kreise der fünf Continente in vielfachsten Windungen durchkreuzende Cursus der Sühn-Ceremonien hinzu, wogegen, so lange es sich nur noch um die, gleich den Efrit, umdrängenden Dämone handelt, um eitel Missgunst und Neid, um boshafte Streiche nichtsnutziger Kobolde wohl auch, diesem Pack mit gleicher Münze zu zahlen ist.

Allerdings muss hier nun die geographische Provinz sich ihren Effecten nach in psychischer Localfärbung manifestiren. Wo in übermächtig wuchernder Natur, aus dunklem Urwald, in wildem Getier der Herr desselben hervortritt,

*) Die Masken, wie in »Erz und Ton so häufig als ein Abwehrungsmittel gegen Hexenaugen und Zaubereien angewant«, wurden »auch auf Steinen als Amulete und Ringen getragen« bei den Maskenintaglios, zu Siegelringen (s. Böttiger). Das schützende Gorgonenbild versteinert (wie selbst seine Priesterin Jodama, wenn unbedacht angeschaut).

da wird der hülflos Schwache sich ebenso bereitwillig beugen, wie in einem durch Härte bedrohenden Klima dem vermeintlichen Anstifter desselben.

Wenn dagegen in begünstigter Umgebung der starke Stamm, der seine greifbaren Feinde niedergeworfen, sich durch andere Wesenheit angegriffen fühlt, mit Krankheitsstichen im Körper, mit Eigentumsberaubung durch Misswachs u. dgl. m., dann heißt es auch hier die Waffen ergreifen und zum Streit ausrücken, mit der Verwegenheit der Ateranten einst, oder der Sumbaer noch heute, die ihre Lanze schwingend den Todesgott herausfordern, wenn er ihnen einen der Ihrigen entrissen. So sind es nicht Bitten oder Gebete, die bei den stolzen Maori der Tohunga in seinen Karakia spricht, es sind Befehle, kraft *Tu-mata-uenga's* für seine Nachkommen errungenen Siegs, Befehle an die Natur und ihre Elemente, an den brausenden Sturm, an den Wogenschwall, an das tosende Feuer der Vulcane, und wer solchen Machtgewalten ungescheut sich entgegenzustellen wagt, der wird mit Krankheitsteufeln und ähnlichem Gelichter desto kürzeren Process machen. Es gilt nur, ihm ein bisschen Angst zu machen, also Masken aufgesetzt, je grausiger,*) desto besser (und wirksamer).

Allerdings wäre dies nicht Jedem zu raten, denn wer sich des »Höllenzwangs« leichtsinnig unterfängt, ohne die Hölle zwingen zu können, verfällt dieser selbst, jeder Fehler

*) Die Peguer (beim Leichenbegängnis der Talapoinen) »*faisaient des contorsions des possédes ayant sur le visage des masques hideux*« (s. Tachard). Bei den in ein lächerliches Fratzengesicht verzerrten Masken (Oscilla oder Maulsperrer) sollte »durch das Aufhängen oder Aufstellen dieser alles zu verschlingen drohenden Carricaturmasken jedem gefährlichen Einfluss der Missgunst und Zauberei entgegengewirkt werden, aus den hässlichsten Gestalten sich eine Beruhigung zu verschaffen« (s. Böttiger). Alle Larven hatten ein wütendes Ansehen, drohenden Blick, gesträubtes Haar und eine Art Geschwulst auf der Stirn, die sie noch fürchterlicher machte (Flögel), und da die Griechen alle Helden der Vorzeit (außer Tydeus) sich von übernatürlicher Größe vorstellten, kamen (neben den Cothurnen) ausgestopfte Bäuche hinzu (»entsetzlicher [illegible]«).

in den „*verba concepta*“ bricht ihm das Genick, das beweist sich überall im Schachspiel weisser und schwarzer Magie, zwischen Theurgie und Gotie, im Kampf der Hankas und Kimbundas, der Ganga und Endoxe, der Obeah mit ihren Gegnern u. s. w.

Nur also, wer sich mit dem vollen Wissen ausgerüstet fühlt, dem Wissen der Veda, der Runekaflar, der Parita (Buddha's) u. s. w, wird mit Aussicht auf Erfolg den Feldzug gegen das unsichtbare Reich des Jenseits eröffnen können. Als erste Vorbedingung ist minutiös genaue Detailkenntnis erfordert, aller der Launen und Wandlungen launenhaft sich wandelnder Dämone, um nun sogleich, wenn es der Ernst des Augenblickes bedarf, die richtige Maske zum Aufsetzen zur Hand zu haben. Kein Wunder deshalb, dass die wunderlichst bunte Vervielfachung der richtigen Kenntnis sich mehr und mehr der großen Masse entzieht, in verborgenen Geheimnissen der Mysterien abgeschlossen, wie in der auf den Schüler fortgepflanzten Tradition der Klausnerpropheten Nukahivas als Piromi, oder erblich in *πάτριαι ἱερωσύναι*, so lange sich der Charakter des Priesterkönigs in den Ariki bewahrt.

Das auf solchen Unterlagen umhertreibende Hexen- und Zauberwesen erhielt nun durch mehr oder weniger geschickte Combination der erlernten Operationen allmähliche Gestaltung zu einem Cultus mit fasslichen umschriebenen Ceremonien.

Worauf es hier hauptsächlich ankommt, liegt deutlich genug vor Augen. Es handelt sich um einen Kampf gegen böse Feinde, die sich manchmal nicht nur bös, sondern auch allzu stark beweisen. Also der Rat, sich nach Bundesgenossen umzusehen, und wenn diese in den guten Göttern gefunden sind, bekämpft man mit denen des Lichtes die der Finsternis, wie überall in den dualistischen Religionen. Doch auch da, wo der spaltende Gegensatz fehlt. Besonders unterrichtend dafür ist der ceylonische Kapuismus, der neben dem orthodoxen Buddhimus, mit den brahmanischer Götterwelt entnommenen Dewadas in ihren furchtbaren Wandlungen (wie im tibetischen Tantradienst) die Ausgeburten des

Tartarus bekämpft, unbeschadet des Rückgreifens auf diese selbst im äußersten Notfalle, um dann durch die mit gewaltigem, freilich eben deshalb auch gefährlichem, Banne Beschworenen ihre eigenen Genossen zu bezwingen, gegen welche sich die guten Genien, trotz aller guten Absicht, als zu schwach erwiesen. So ist es ein häkelig verwickeltes Ding mit diesem Dienst der Dewala*) auf der heiligen Insel, und mit ihren Masken dazu, für deren genaues Studium sich in der ethnologischen Abteilung eine Sammlung aufgestellt findet.

Hier indess, auf Indiens altem Culturboden, standen bereits die Erzeugnisse desselben zur Verfügung, in reichlichst ausgestatteten Himmelsterrassen der Mythologie. Bei den Naturstämmen ist es ärmlicher bestellt. Ihnen lächeln keine Götter aus sonnigen Höhen, und wenn sie es dennoch empfinden das Walten jenes »Großen Geistes«, des Kitchemanitu, des Quawteaht, oder andern Numen's unter den vielen Namen, so setzen sie den Wohnort Mawu's oder Njankopong's zu weit entfernt, um durch Gebete erreicht zu werden, vorausgesetzt, dass sie überhaupt eine Belästigung wagen würde, — belästigende Störung des *Dolce far niente*, worin, als Ideal eigenen Wohlseins auch ihre Götter schwelgen, gleich denen Epicurs in den Zwischenwelten.

Da es mit den Göttern nicht geht, so haben die Halbgötter auszuhelfen, die wie die Wong bei den Eweern und andere Flügelboten, von oben herniederschweben mögen, häufiger aber sich von der Erde aufwärts erheben, wie die abgeschiedenen Seelen (in Australien) noch jetzt zu den Gipfeln der Bäume aufsteigen, und im Dickicht derselben einst bei den Böhmen huschten, »flatternd von Zweig zu Zweig.«

Mit den Seelen hat man bereits Allerlei zu tun gehabt,

---

*) In den Dewala (der Kapuralle auf Ceylon) *there is always some relic or emblem of a martial character, such as bows, shields, spears swords or arrows* (s. Pridham), wie im Heiligthum Kamakura's (in Japan), für den Heros, um damit zu streiten, und als Herakles für solche Zwecke von Theben ausgezogen war, fehlten die Waffen im dortigen Tempel (s. Xenophon).

allerlei Auseinandersetzungen auch, im Guten und, mehr leider noch, im Bösen.

Einigermaßen verdächtig ist das Seelengespenst, die in Sisa verwandelte Kla (in Dahomey), immer schon, weil unheimlich. Auch in Betreff zurückbleibender Eigentumsansprüche, wenn in den »*justa*« gefehlt sein sollte. Unter friedlich-freundlichen Verhältnissen mögen Tahiti's Oromatua (hellenische) Eintrachtsfeste gefeiert werden, aber im Allgemeinen ist man die spukhafte Nachbarschaft lieber los, und sucht sie bei dem Leichenmahle mit höflichen Abschiedsworten, wie bei den Esthen gesprochen, zu verabschieden.

Will das indess nicht gehen, bleibt beim Quergehen im Haushalt der Argwohn, dass es dort umgeht und dass der Abgeschiedene den Fluss der Vergessenheit noch nicht passirt, so muss auch gegen ihn, der sich dem dämonischen Heere zugesellt hat, mit denselben Maßnahmen vorgegangen werden, wie sonst im Allgemeinen. Ein besonders buntes Maskentreiben findet (unter dem *μιαραὶ ἡμέραι)* an dem Allerseelentage des großen Reinigungsfestes statt, das sich in gleichartigen Zügen auf allen Continenten über die ganze Erde verfolgen lässt, und aus dem Monat des »*Mundus patet*« in den Carnevalscherzen erhalten geblieben.

Mit dieser Verwendung der Masken beim Toten-Cult beginnt sich nun das Verständnis zu compliciren.

Von vornherein ist vierfach zu unterscheiden:

1) Die dem Toten selbst angelegte Maske, damit er, wie die Aleuten*) meinen, auf dem Wege ins Jenseits nicht durch die begegnenden Dämone geschreckt werde, oder aber

*) Die Leichen der Aleuten erhielten Gesichtsmasken aufgesetzt, um bei der Reise nach Westen nicht durch die Dämone erschreckt zu werden (s. Pinard). So goldene Masken aus Kertsch und silberne aus Peru. In den Gräbern von Warka finden sich Goldblättchen im Gesicht befestigt, in karthagischen polychrome Tonmasken. *Sobre la mortaja le ponian una mascara pintada* (Torquemada), beim König (die Chichimeken). In Ometepec wurde eine Kupfermaske gefunden (cf. Squier), eine Maske aus fossilem Holz in Chichen (cf. Schott). Vergoldete Holzmasken finden sich bei den Mayas (s. Diaz). Bei Koyundschik wurde, in einem Grabe aus römischer Zeit, eine Goldmaske

auch, dass er unter Führung eines Hundes (bei den Eskimo), oder eines Anubis, in Tierverkleidungen unbehelligt den Türwächtern vorübergehe.

2) Die Masken, angelegt zum Kampf gegen dämonische Widersacher, die vielleicht auf die Seele des Toten lauern oder sonst seine Ruhe zu stören beabsichtigen möchten. Die Pruseczi hieben beim Leichenzug mit den Schwertern in der Luft herum, die verfolgenden Dämone fortzujagen, und die Wettkämpfe der Agonen, die sich von Etrurien aus den Gladiatorengefechten, ehe sie zur Kaiserzeit »*pro salute principis*« veranstaltet wurden, mit den *ludi funebres* verknüpften, wiederholen sich in Mangaia, beim Umherziehen der Akoa von District zu District, und dann werden, wie bei Thlinkitten (»*La Perouse*«) die Masken*) auch im Kriege getragen.

3) Die Masken zum Fortscheuchen des Seelengespenstes**)

---

gefunden (s. Rassam). Wachsmasken wurden von den französischen Königen bewahrt, und die Wachsköpfe (der Enthaupteten) im Grabe von Cumae gefunden. Die verstorbenen Könige erhielten (in Anahuac) »*una máscara de oro*« und in Azcapuzalco (wie beim Tode Tezozomoc's) »*conforme a la fisonomia de su rostro*« (cf. Ixtlilxochitl), während aus der Asche der Könige der Tarasker eine Figur geknetet wurde unter Aufsetzen einer Maske (nach Art der »*cabezas postizas*« peruanischer Mumien). Auch wird Begraben im Costüm des Gotts (mit zugehöriger Maske) erwähnt, sowie bei heutigen Creolen im Mönchshabit dortiger Klosterorden.

*) Die Visirhelme (des Amphitheaters) wurden (obwohl bei Turnieren seit Hadrians Zeit) im Felde nicht benutzt (cf. Benndorf). Die Visire der japanischen Helme entsprechen den Wappen (des Trägers). Jeder Graf und Edelmann hatte seinen Knecht vor sich, der das Wappen trug, und seinen Knecht hinter sich, der den Helm trug, so dass man deutlich Jedes Wappen und Kleinod erkennen konnte (s. Grimm), auf Ludwig des Eisernen Schloss (zu Naumburg).

**) *The dance for the dead (danced by the women alone) commenced at dusk, or soon after, and continued until towards morning, when the shades of the dead, who were believed to be present and participate in the dances, were supposed to disappear* (bei den Irokesen). Neben dem »*Feather-dance*« *(of a religious character)* und dem »*War-dance*« *(costume dances) were four other costume dances* (s. Morgan). Im Totentanz, der das Reich der Tolteken abschließt, mischen sich die Schattengeister in die Reigen der Lebenden ein, diese mit sich reißend.

selbst (wenn dies zu belästigen fortfährt), der Larva durch eine Larva*) (wie im mittelalterlichen Masca die Hexe einbegriffen ist, als dadurch vertrieben). Dass derartiger Seelenspuk, wie auf Kreuzwegen, besonders an Stellen gefürchtet wird, wo Mordtaten stattgefunden, hat sich ungeschwächt erhalten, aber die Seelen der gewaltsam Getöteten spielen eine doppelte Rolle in der Ethnologie, einmal die der gefährlichsten unter den Dämonenteufeln, und dann die der zu Heroen verklärten Helden. Die Grund-Idee ist in beiden Fällen dieselbe, nämlich die einer noch volle Kraft bewahrenden Seele, also Kraft zum Guten oder zum Bösen, je nachdem. Wer in ungestörtem Naturgange mit zunehmender Erschöpfung im Alter endet, ist damit eben auch aufgebraucht, und sein Schatten kraftlos und matt, nicht viel besser, als die *καμόντες* bei Homer, die, ehe sie Blut getrunken haben, kaum zischen können. So lassen die Maori die in ihr Helheim, die Unterwelt des Reinga, eingetretene Seele, dort von Terrasse zu Terrasse, tiefer und tiefer niedersinken, immer schwächer abgeschwächt, bis schließlich nichts übrig bleibt als Meto (Verwesungsgestank). Mit solchen armen Seelen und Seelchen hat es keine großen Bedenken, selbst nicht, wenn sie mitunter in die frühere Behausung zurückkommen sollten, um die unter den Tisch gefallenen Bissen, die ihnen gehören, aufzulesen, ja man mag so weit gehen, es ihnen für ein Weilchen gemütlich zu machen, durch Anzünden eines Feuers (in Tirol), durch Hinstellen von Oel u. dgl. m.

Ganz anders nun aber mit derjenigen Seele, die plötzlich und unvermittelt dem Leben entrissen ist. Sie fühlt sich noch ganz der Mann, ist auch vielleicht mit dieser gewaltsamen Trennung nicht zufrieden, und will deshalb nach den alten Sitzen zurück. Hier heißt es auf der Hut sein, und bei den Chamorro wurden deshalb, der allgemeinen Sicherheit wegen, alle die Seelen gewaltsam Getöteter in den eisernen Kerker Chayhers eingeschlossen und dort bewacht.

---

*) Cerritus und Larvatus gelten als Bezeichnungen eines durch die Erscheinung eines Schattens irre Gewordenen.

Das war ein friedlich gesinntes Völkchen, aber die kriegerischen Stämme anderer Inseln denken verschieden. Wenn die Parze den Lebensfaden in der Jugendzeit durchschnitten, steigt aus dem Blute der auf der Wahlstatt Gefallenen der Geist bei den Batta sowohl, wie einst bei den Azteken, zu jedesmaliger Walhalla empor, die bei den letztern in den Sonnenball verlegt war. Sonst bietet sich vielfach das Bergplateau für himmlische Paläste, gleich denen in Daodüngsa, mit zugehörigen Analogien.

Wie im Besonderen, ob so oder so, immer war hier eine wertvolle Entdeckung gemacht, die sich weiter verwerten ließ, für Alliirte aus dem Jenseits. Mit den armen Seelen der Unterwelt wäre nichts anzufangen gewesen, sie können sich selbst kaum helfen. Aber nun die Seelen, die dort oben tronen, in lichten Höhen. Sie können gegen dämonische Feinde natürlich alle dieselben Dienste leisten, wie sie von Göttern gewährt sind, ja man wird sich an sie noch vertrauensvoller wenden dürfen, unter Berufung auf frühere Verwantschaft (und Anrufung der Ahnen bei den Schamanen).

Hier setzt nun eine Mannichfaltigkeit der Cultushandlungen ein, überführend

4) zu dem Gebrauch der Masken im Heroendienst, dem Dienst der Chao in Siam, — bei den Nationaltänzen auch in Birma gerufen, damit der »Herr« (der Chao oder Lar) einfahre in sein irdisches Gefäß, das dann geschmückt steht in dem seiner würdigen (oder von ihm als genehm vorgeschriebenen) Costüm-Putz. Wenn es sich dabei um politisch bedeutsame Namen handelt, oder um historisch aus der Erinnerung mit Liedern gefeierte, dann werden die in der Tradition stereotypen Gestaltungen, auch nachdem die theatralischen Vorstellungen von dem Tempel — dem Tempel Cholula's in Mexico (mit der Bühne Tlatelolco's davor), von dem »*neighbourhood-**) *temple*« (s. Doolittle) in China, von den

*) *The neighbourhood temples* (von China) *are provided with an elevated platform where play- actors stand or walk about while performing theatrical plays* (s. Dolittle). *Latinae comoediae chorum non*

Kirchen die im XIII. Jahrhundert darin begangenen, Mysterien im XV. Jahrhundert — abgelöst sind, ihre stehenden Masken fortbewahren, und im Len-Khon der Siamesen sind dieselben dem Epos des Ramakhien (Ramayana) entnommen,*) wie Aeschylos sich von Homer's**) reichbesetzter Tafel genährt bekannte, aus den Brocken derselben (s. Athenäus). Bei solcher Ueberführung aus den Heiligtümern ins Profane erhob sich dann die Anklage gegen ihn der *ἀσέβεια* (s. Aelian) und der darauf für Lohn gedungene Stand der Schauspieler »*infamia notatur*« in Rom, außer***) in den Atellanen-†)

---

habent sed duobus membris tantum constant diverbio et cantico (Diomedes).

*) Neben den Maskenspielen, als Len-Khon (den Len-Hun oder Puppenspielen und Len-Nang oder Schattenspielen), worin das Ramakhien (Ramayana) ausgeführt werden kann, finden sich noch die Khon Talok oder Späße der Komiker (in Siam). *Plays usually relate to ancient times, and the actors attempt to imitate the dress ad the customs of those times; the masks worn are very imperfect and coarse* (s. Doolittle) und (neben »*historical plays*«) *puppet shows* (in China), dreierlei Art auf Java (in den Wayang). Dazu die Jataka, wie bei den »Poeh« der Birmanen (in den für die Persönlichkeit stereotypen Costüm-Masken). *L'épopée a fourni à la tragédie la plus grande partie de ses mythes* (s. Chaignet). Das »*No*« genannte Mysteriendrama in Japan wird auf die Mythe der aus der Höhle hervorgelockten Sonnengöttin Amatera zurückgeführt (s. Bousquet).

**) Solch homerisches Preisen wurde von Clisthenes, (Tyrann in Sikyon), wegen der Erinnerung aus argivischer Vergangenheit (s. Herodot) bei den Rhapsoden verfolgt, wie außerdem dem Heros Adrastus, dem er seinen Feind Melanippus aus Theben herbeigebracht, die Chöre genommen wurden, um auf Dionysos übertragen zu werden (auch hier freilich mit Leidensgeschichten verknüpft durch Icarus und seine Tochter Erigone).

***) Mit den Fescennien oder Fescennini versus verband sich der mimische Tanz in den Saturae (der Satiren), und wenn mit der Ableitung von fascino, die weitere Beziehung (im Oscum Ludricum).

†) Die Kinder der Arcadier wurden in den Melodien der Heroengötter des Landes eingeübt, um jährlich auf dem Theater am Fest des Bacchus zu fungiren (s. Athenaeus), wie die Bürgerssöhne in den Atellanen zu Rom). Der ernste Stoff der Atellanen wurde in den Exodien parodirt (und comikirt). Nach Zenobius schweiften die Dithyrambiker zu den Mythen des Aias und der Kentauren von Dionysos fort (dem die Satyrn verblieben).

Spielen, bei denen sich, von freien Bürgerssöhnen aufgeführt, ein religiös gefärbter Charakter bewahrte, ein Uebergang*) zur Komödie (wie aus dem Dithyrambus der ländlichen Dionysien).

In Athen stellte sich die Controlle der Staatsbehörde über dramatische Aufführungen her durch das Nachsuchen um einen Chor.

In Verbindung mit den Masken und Maskeraden stehen in nächster Betrachtung:

1) die Tänze, in 32 Arten**) der Irokesen, Waffentänze (des Scalpes u. s. w.), sowie besonders die den Lebensunterhalt

---

*) Livius Andronicus (aus Tarent) *ab saturis ausus est primus argumento fabulam serere* (s. Livius). Dass Varro »*in rebus divinis poneret ludos scenicos*«, verwundert Augustin. Die mimischen Darstellungen bei den ländlichen Dionysien (*Διονύσια τὰ κατ' ἀγρούς*) erhielten zuerst im *Demos Ikaria* eine Regelmäßigkeit (bei den Landleuten) und dann folgte die Scheidung zwischen Tragödia und Komödia (seit Thespis), als aus den Dörfern (des Gottes Komos) in die Stadt übertragen (*τὰ κατ' ἄστυ*) und dort bald unter obrigkeitlicher Aufsicht (im *χορὸν αἰτεῖν*). Nguong Saui (*god of play acting, wrestling, music* u. s. w.) wird als dritter Sohn des »*Pearly Emperor Supreme Ruler*« (s. Doolittle) verehrt (in China).

**) *The Iroquois have 32 distinct dances out of which number 26 were claimed to be wholly of their own invention (some were costume dances). To each a separate history ad object attached* (s. Morgan). *Every dance has its peculiar step ad every step has its meaning, every dance has its own peculiar song and that is so intricate and mysterious oftentimes that not one in ten of the young men who are dancing and singing it, know the meaning of the song which they are chanting over. None but the medicine- men, are allowed to understand them, and even they are generally only initiated into these secret arcana, on the payment of a liberal stipend for their tuition, which requires much application and study* (s. Catlin), *in a variety of forms (the buffalo-dance, the boasting dance, the begging-dance, the scalp-dance etc.). Every man in the Mandan-village is obliged by a village regulation to keep the mask of the buffalō hanging on a post at the head of his bed, which he can use on his head whenever he is called upon by the chiefs, to dance for the coming of buffaloes (»making buffalo come«).* Der Tanz (der Warrau) *was intended to represent the antics of a herd of Kairounies or bushhogs* (s. Brett). Am Hofe Karls IX. von Frankreich wurde nach Melodie der Psalmen getanzt.

(wie anderswo Erntetänze*), als »*buck or green corn dance*« der Creeks**) u. s. w.) bedingenden Büffeltänze der Mandan (s. Catlin), der Emu und der kriegerischen Tänze Australien's u. s. w., in magischer Herbeiziehung der Thiere***), oder sonstiger Nachahmung, wie (von Soracte) bei Hirpini Sorani der Wölfe, als vom Orakel befohlen, und dann der Luperci (in den palatinischen Höhlen), wobei auch hier der Verweltlichung die Ehrlosigkeit folgte bei *Venatores aut Pyrrhicharii (quicumque in ludum venatorium fuerint damnati)*, als Bestiarii oder Venatores†) (bei Cassiodor).

2) Die Spiele, wie *ludi saeculares* oder *Terentini* (mit dramatischen Aufführungen verbunden) zur Befreiung von der Pest eingeführt (bei Publicola's Opfer), die *ludi Taurii*

---

*) Beim Tanz für die Cacao-Ernte (in Nicaragua) wurden Vogel-Masken getragen (cf. Oviedo).

**) Bei Nahrungsmangel (unter den Mandan): *Every man musters and brings out of his lodge his mask (the skin of a buffalo's head with the horns on)* für den Buffalo-Tanz (s. Catlin). Bei den Frühlingsfesttänzen trugen die Aleuten phantastisch verzierte Masken (s. Sauer).

***) Die Bestiarii oder Venatores (für die Venationes oder Tierhetzen) wurden bei dem *ludus matutinus* geübt, und solche Schauspiele bestanden nicht nur in Kämpfen von Jägern mit wilden Tieren (oder dieser untereinander), sondern auch in Executionen von Verurteilten (oft in mythologischen Costümen), während später (s. Cassiodor) Schutzmittel eingeführt wurden (oder Aushülfen, um sich der Gefahr durch Gewantheit und Schnelligkeit zu entziehen). *Utlagatus et Weyviata capita gerunt lupi, quae ab omnibus impune poterunt amputari* (in der Normandie).

†) Bei dem achtjährig gefeierten Fest Atamalqualiztli wurde in Masken von Tieren (unter Nachahmung derselben) getanzt (in Mexico). Aehnlich den maskirten Priestern bei dem Opferfeste der Muyscas, sind die Tecunas (bei den Festen in Tabatinga), mit grotesken Masken angetan, welche die Tiere des Waldes Onze, Tapier, Reh, Vögel, das lästige Insect, die Zecke (Carapato, Ixodes) u. s. w. darstellen, aus Flechtwerk von Scitamineen-Stengeln und Bast von Couratari-Bäumen (Aichama) und Kürbisschale verfertigt und mit Erdfarben bemalt; auch der Dämon Jticho erscheint als solche Maske, und ebenso finden sich derartige Maskenzüge oder Teufelstänze bei den Indianern an obern Orinoco und Yupurá (s. Martius). Zeus zeigte sich dem Heracles (in Theben) mit dem Kopf eines Widders, im Ueberziehen der Haut (s. Herodot) und die behaarte Darstellung der Satyrn blieb aus früherer Fellbekleidung (wie bei schamanischen Costümen mit anhängendem Kopf).

bei zunehmender Menge von Fehlgeburten durch Tarquinius superbus bestellt *(ex libris fatalibus)*, dann König Dambedewa's Maskeraden in der Krankheit seiner Gemahlin Piliat (nach Ceylon übergebracht), sowie die *ludi votivi*, gelobt: *si respublica in meliorem statum vertisset*, oder der »*Medecine mask dance*« (s. Kane), *performed before and after any important action of the tribe* (bei den Clallum), und dementsprechend auch in China.*)

3) Die Schattenspiele (der Heroen) in *φάσματα* des *ἱεροφάντης, μυσταγωγός, ἱερεύς ὁ τὰ μυστήρια δεικνύων* (s. Hesych.), oder Puppenspiele (der Marionetten) bei der Oscillatio (s. Hoffmann), wie bei den verschiedenen Arten der Wayang (in Java) oder (bei den Siamesen) die Len-Hun, als Puppenspiele und Len-Nang, als Schattenspiele (neben den Khon Talok oder Späßen der Komiker).

4) Masken zum Verbergen, wie bei den Tänzen der Aleuten, »*propter verecundiam*«, nach Festus, unter den Oscillantes *(ab eo, quod os celare sint soliti personis)*, und bei Xiuhmolpilli wurde (in Mexico) das Gesicht der Frauen und Kinder mit Blättermasken bedeckt, wie das der letzteren am Jahresende in China gegen den Blatterngott, *very fond of disfiguring the pretty faces of children with the mark and scars of the small pox* (s. Doolittle)**).

---

*) *Many religious ceremonies, attended with theatricals, are held during the year, at the expense of the individual members of the community, either in the discharge of a vow, or in order to express their joy* (s. Doolittle). Die scenischen Aufführungen gehören zu den ludi, die als Sache des Gottesverehrung aufgefasst wurden (s. Krahner). Bei Einführung des theatralischen Tanzes zur Sühnung der Pest wurden etrurische Pfeifer nach Rom berufen (s. Livius). Die Cureten galten als phrygische Flötenspieler (cf. Strabo). Der Schäffler-Tanz in München wurde auf Anlass des Schwarzen Todes erneuert (1350 n. Chr.) *Omnia Theatra Baccho et Veneri* (in Griechenland) *sacra fuerunt* (s. Potter). *Le théatre chez les Grecs était une institution eminemment religieuse* (s. F. Lenormant) im *σύνοδος τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν* (als *κοινόν*).

**) *Hence the frequent use of horrid-looking masks by children on the last evening of every year, when the god is supposed to be on the look out for victims.* Den ersten Maskenaufzug hielten die Götter

Heilige Spiele oder feierliche Schaustellungen bildeten (in Rom) einen Teil des Gottesdienstes*), bei Einführungen neuer Culte (*Megalesia* bei dem der *Magna mater* oder die bei Erbauung des Tempels für Mars Ultor eingeführten Circusspiele), sowie um den Zorn (in Prodigien oder Krankheiten) abzuwenden (durch *ludi Apollinares*) oder wieder um Dank darzubringen, in den *ludi plebei (pro libertate plebis), ludi Romani* (für den Sieg über die Latiner) u. s. w., auch als *ludi votivi* (vor dem Auszug zum Kriege), als *magni* oder *maximi* (s. Friedländer), dann die der Arvalen im Felderdienst (*ludi funebres* den Leichen u. s. w.).

Beim Festesjubel**) der Dionysien in Icaria mochte das Gesicht in Blätteranhängen für ausgelassene Scherze dienen oder bei denselben sich verhüllen, aber die Komödie, nachdem zu den *ὑπορχήματα* (des Chortanzes) mimische Darstellungen getreten, bewahrte die Möglichkeit, wie mit den übrigen

---

des Olymps, als sie unter Gestalt von Tieren den Titanen zu entkommen suchten, den zweiten die Titanen, mit weißer Farbe übertüncht, um unerkannt den Dionysos zu töten (s. Köhler). *Oscillantes, ait Cornificius, ab eo, quod os celare sint soliti personis propter verecundiam, qui eo genere lusus utebantur* (Festus).

*) So lange die Spiele in der Kirche selbst stattfanden, war die Bühne unter dem Singchor aufgeschlagen (s. Janssen), mit mündlicher Ueberlieferung der Scenen, vor dem Aufschreiben (im deutschen Mittelalter). Der Bischof hieß Praesules a praesiliendo (cf. Scaliger) bei den Festtänzen auf dem Chor der Kirche (s. Czerwinski), und so die Salier (und Ihresgleichen viele). Mit den großen Dionysien (im Elaphebolion gefeiert) waren Theateraufführungen verbunden (in Athen). *A Sicyon on abandonna le terrain purement religieux, pour les sujets héroiques* (s. Chaignet). *Theatrical performances (connected with religious celebration of the festival of the god) are got up by the priests, who send their neophytes around with a subscription paper* (s. Williams) in China, (wo dann zu der, mit dem Tempel-Vorhof verbundenen, Bühne die vorübergehend auf der Straße aufgeschlagene getreten ist).

**) *Ithyphalli larvas ebriorum habebant et manicas vario colore distinctas tunicamque talarem, Phallophori vero serpyllo et paederote faciem velabant, hedera et viobi coronati (Autocabdali coronam hederaceam gestabant) Phallophori cortice bybli faciem velabant* (s. Suidas). Beauchamps führte zuerst Tänzerinnen, in dem Ballet auf dem Odeon-Theater, ein (statt Frauenverkleidungen von Männern).

Gliedern des Körpers auch mit dem Gesicht zu sprechen*), indem erst bei Darstellung der Frauen durch Knaben Phrynichos zur Einführung der Frauenmasken veranlasst sei, wie in China ebenfalls die Knaben in den Frauenrollen**) Masken tragen.

Wenn dagegen in ernsterer Stimmung, wenn wie in Sicyon, an des Weingotts Stelle Adrastus stand (s. Herodot), wenn dann der Pantomimus***) neben dem Wechselgesang, dem (von Susarion geregelten) Wettstreit, der Chöre (in verschiedenen Cantica), die nacheinander folgenden Rollen darzustellen hatte, machte sich der Wechsel der Masken für ihn erforderlich, wie für den Hyass-Tyhee (s. Macdonald) bei pantomimischen Darstellungen, nebst Auskleidungen mit Larven, — den Grima der Zauberkundigen als Trollsham (s. Grimm) — und der Häuptling (bei den Clatset) *dresses for each character behind a large curtain (in personification of various spirits)*, bei den maskirten Winterfesten (in Cornwallis), wobei den Haidah eine Costüm-Kiste dient, statt der Camara paramenti oder (bei Hesych.) *Βεστιάριον* unter dem Protovestiarius (als späterem Sacristan).

Die Aegypter erklärten die Verwandlungen des Proteus aus dem Brauch der Könige, sich den Kopf mit Gesichtern von Löwen, Stieren und Drachen zu bedecken (s. Diod.).

Bei den im Religiösen rituell bestimmten Ceremonien

---

*) Drake wurde von Hioh (in New-Albion) tanzend empfangen, und wie der König von Dahomey, tanzte (beim Mithras Fest) der persische (berauscht), Priester dagegen *Tripudia Saliorum* (in Rom).

**) Bei den Tänzen (der Moqui) werden die Frauen vertreten *by young men, who dress in imitation of the women; all the dancers wear masks made of peeled willow twigs* (s. Cozzens).

***) Als (nach Einführung der Etrurischen Pantomimen) die dramatischen Aufführungen (durch Livius Andronicus) eingerichtet waren (von Tarent her), verbanden sich die *ludi Romani* (*magni* oder *maximi* zu Ehren der capitolinischen Götterdreiheit) mit Bühnenspielen (dann *ludi Megalenses, ludi Cereales, ludi Apollinares* u. s. w.). Nach Einführung chinesischer Tänze religiösen Charakters (VI. Jahrhundert p. Ch.) folgte der Costüm-Tanz *Jso-no*-Zuizi's am japanesischen Hof (IX. Jahrh.), und 1624 wurde das erste Theater in Yeddo eröffnet (in der Straße Saruwaka).

ist damit die Costümtracht*) streng vorgeschrieben, je nach den Yek oder Geister**), mit welchen es der Actor jedesmal gerade zu tun hat, und um so strenger im Aeußerlichen, je mehr in das Mysteriöse verschwimmend.

Alle drei Grade, bei den Einweihungen in die Orgien des Bacchus) der Satyrn, der Silenen und des Ebon) hatten ihre charakteristischen Masken ebenso verschieden, wie das Costüm (s. Passeri). Pollux unterscheidet bei den tragischen Masken sechs verschiedene Charaktere des bejahrten Alters und acht Classen der Jüngeren.

Wie der Beschwörer, je nachdem weiße oder schwarze Kunst zu prävaliren hat, je nachdem es Kampf und Verjagung oder lockende Herbeirufung gilt, in entgegengesetzten Gestaltungsformen auftritt, immer aber in der, jedesmaliger Dämonen-Natur, (sei es positiv, sei es negativ) genau entsprechender, so auch trägt der Priester die Embleme seiner Gottheit, oft zugleich die Tracht und Costüm-Symbole. So legte bei der Feier der eleusinischen Mysterien zu Pheneus (in Arkadien) der Priester die Maske der Demeter Kidaria an, für die großen Weihen (*τελετη*), und die Priester der Muyscas erschienen maskirt am Opferfest.

Bei der Geburt eines Kindes tanzen die (den Omagua verwanten) Tecunas (bei Tabatinga) in Tiermasken (oder in

---

*) Bei dem Wesentlichen bestimmter Physiognomie zu gewissen Rollen (s. Quinctilian) wurden die Zeichnungen der Larven dem Stück vorgesetzt (als *dramatis personae*)! Die ältesten komischen Larven sind die Larven des Bedienten und des Kochs, welche der Schauspieler Mäson aus Megara erfand (s. Athen.). Aus den stehenden Masken der italienischen Volkskomödie entstanden die Groteskänze (und eiserne Masken, wie eiserne Pferde). Bei der Feier der *Παννύχις* stellt der Daduchos die Sonne vor, der Epibomos den Mond, der Hieroceryx die Figur des Hermes und der Hierophantes den Demiurg (s. Eusebius). *Personati primi egisse dicuntur comoediam Cincius Faliscus, tragoediam Minutius Protinus* (s. Donat).

**) *A wooden mask is necessary to his safe intercourse with any spirit, separate masks are worn for interview with separate spirits* (s. Bancroft) oder Yek (bei den Thlinkiten). Nach dem Tanz in Masken wurden diese und das Idol zerbrochen bei den Festen der Aleuten.

der Maske des Dämon Iticho), um dadurch in magischer Sympathie den künftigen Schutzgott zu binden.

Die Steinmasken, die sich, neben tönernen, unter den Altertümern Mexico's finden, wurden den Götterstatuen angelegt, zur Verhüllung*) bei Landestrauer (Misswachs u. s w.) *Ponen mascaras a Tezcatlipuca ó Vitzilopuchtli ó a otro idolo (Gomara)* bei Krankheit des Königs (in Mexico), und von Camaxtli in Tlascala heißt es, dass er beim Jahresfest mit einer Maske aus Türkisen geschmückt sei.

Nachdem das Theater seine Fühlung mit dem Religionscult verloren (und eher im zweifelhaften Zwielichte Verfolgungen heranziehen mochte), sah es sich für Selbständigkeit der Stellung auch nach selbständigem Stifter um, ihn unter den »Botenläufern der Unterwelt« (s. Athen.) zu suchen, bei Sannyrion, dem komischen Dichter, Melites, dem Tragiker, Cinesias, als Cykliker (s. Aristophans), oder in Arion, der als *εὑρετὴς τραγικοῦ τρόπου* (b. Suidas), den Chorliedern im dionysischen Dithyrambus (*τῶν ἐξαρχόντων τὸν διθύραμβον*) den Charakter der (nach Themistes) in Sicyon erfundenen Tragödie gegeben. Für die Chinesen verlegte sich die Erfindung bis in den Mond, denn *one of three souls of the originator of theatrical plays rambled away to the moon and paid a visit to the Lunar Palace* (s. Doolittle), also noch mit den Künsten des Angekok und seiner Confratres, deren Seele, statt auf die Inspiration zu warten, dafür ausfährt, und mit der so erworbenen Kraft der *Exorcisationen* dann wieder Andere zum Ausfahren zwingt, die eingefahren sind, wobei sich die magischen Kreuz- und Gegenzüge intriguant verschlingen.

Wenn nach Verweltlichung der Bühne dieselbe, um im frischquellenden Leben der Gegenwart mit zu leben, den steifen Kothurn der Vergangenheit abzuwerfen beginnt, und

*) *κατακαλύπτοντες τὰ ἑαυτῶν πρόσωπα, ῥόπαλά τε ἐπιφερόμενα καὶ εἰκόνας εἰδώλων* (s. du Cangius) zu Domitian's Zeit (im ephesischen Cultus). *Τα᾽ δ᾽ ἔσκευα πρόσωπα ᾽Ακταίων ἐστὶ κερασφόρος, ἢ Φινεὺς τυφλὸς, ἢ Θάμυρις τὸν ‛μὲν ἔχων γλαυκὸν ὀφθαλμὸν τόν δὲ μέλανα, ἢ ῎Αργος πολυόφθαλμος ἢ Εὐίππη ἡ Χείρωνος ὑπαλλαττομένη εἰς ἵππον* (s. Pollux).

mit ihm die Masken, dann durchläuft sich ein kurzes Uebergangsstadium, in welchem sie, von dem Gesichte schon emporgeschoben, nur noch auf dem Vorderkopf getragen werden (oder auch in einiger Entfernung vor dem Gesichte gehalten), als »Halbmaske bacchischer Vermummungen« (s. Wieseler)*).

Eine Art Vorstufe der Masken ist neuerdings erst in den ethnologischen Sammlungen genauer bekannt geworden, nämlich eine künstliche Umbildung des Schädels selbst zur Maske, statt äußerlich getrenntes Auflegen einer solchen. Neben den Trophäenköpfen Süd-Americas (der Mundrucus und Verwanter), bei welchen der Totenkopf als solcher durch mehr oder weniger künstlichen Präparationsprocess mit Haut und Haar erhalten ist, sind aus Melanesien Schädel eingelaufen, — oft mit abgesägtem Gesichtsteil, als Halbschädel, — bei denen das durch Maceriren oder natürliche Verwesung entfernte Fleisch aufs Neue durch Nachbildung mit harziger Erdart, Farbengebungen u. dgl. m. ersetzt ist, sowie das Haar durch Borsten oder Pflanzengefaser. Dass auch hier, im psychologisch normalen Wachstumsprocess temporaire Begründung findende, Vorstellungen zu Grunde liegen, ergibt sich aus völliger Identität der von den spanischen Chronisten aus dem alten Yucatan gelieferten Beschreibung mit demjenigen, was jetzt drei Jahrhunderte später, aus dem stillen Ocean

---

*) Aus den Darstellungen der Charaktermasken (des classischen Drama) ergibt sich, dass an den Masken das Weiße des Augapfels befindlich war und der Verlarvte nur durch die für den Augenstern gelassene Oeffnung sah (s. Wieseler). Auf den Masken der Haidah sind die Augen mitunter beweglich. Mit dem Nachin *(dancing shawls, made by the Tschimsians)*, *the headdress worn at the same time* (bei den Haidah) *consists essentially of a small, nearly flat mask, fixed to an erection of cedar bark, feathers etc., in such a manner, as to stand erect above the forehead of the woman. At the back depends a train* (Zeug mit *»ermine skins sewn on it«*), *the teeth and eye are formed of inlaid Haliotis shell* (s. Dawson). So finden sich an den Marionetten-Figuren Birma's Masken nicht vor dem Gesicht, sondern über demselben, auf dem Vorderkopf befestigt (wie auch bei derartigen Masken mit geschlossenen Augen und Mund).

auftaucht, als singuläre Sonderlichkeit scheinbar, bis es sich, bei statischer Registrirung jetzt am zugehörigen Platz in den Museen eingeordnet haben wird. In diese Kategorie scheinen die künstlich präparirten Schädel der Issedonen (b. Herodot) zu gehören, die in Gold gefasst, beim Jahresfest (den griechischen Genesia entsprechend) ausgestellt wurden.

Die beiden Hauptmotive in Verwendung der Masken, die Beschwörung zur Bannung dämonischer Widersacher, und die Herbeirufung im Cult der Heroen, zeigen in gewissem Sinne ihre Ausläufer in Komödie und Tragödie. Die schreckhaften Fratzen des Teufelspriester verzerren sich zu scherzhaften Grimassen, wie in den stehenden Charakteren (bei Juvenal) des *Atellanus gesticulator* (in Pytho, Lamia, Mania zu Maccus, als Kahlkopf, Bucco, das Großmaul, Dossenus im Buckligen, Pappus u. s. w., im *Manducus effigies in pompa antiquorum*), oder (wenn der heitere Witz der Griechen fehlte) zu Krankheitsphysiognomien im ceylonischen*) Maskenschatz (wie Devasanniya oder Krämpfe, Watasanniya oder Blähung, Ekpatasanniya oder Lähmung, Hewlunsaniya oder Zittern und andere (unter den im Museum vorhandenen), zugleich in dem Ausdruck der Leidenschaften bei japanischen Theatermasken (der Hass, die Eifersucht u. s. w.).

Während hier dann noch Faune und Satyrn, die Dionysos (b. Diodor) mit sich führt (zum Erfreuen *ἐν ταῖς ὀρχήσεσι καὶ ταῖς τραγῳδίαις*), als jetzt verlachte Ueberbleibsel einst geflohener Wut-teufel fortspielen mögen (seit der Abschluss von der Politik an sicilianischen Höfen Epicharmos' Spott auf das mythologische Feld geworfen), schreiten in der Tragödie jene Heldengestalten, die man durch Personificationen im Kriegstanz um Mithülfe anzurufen pflegte,

*) Among the infernal and malignant spirits (in Ceylon) some will be found as heroes, who were enrolled on the unsuccessful side in the wars of the Rama and Ravana, others are national misfortunes or bodily afflictions, to which superstition has given a form. Thus pestilence is a redeyed demon, there are also demons of the forest and the flood, tempest and malaria, demons which sport in the strong scent of insalubrious blossom bearing trees, such as the mee-tree, demons of the Sohon Pola (cemetery) etc. (s. Pridham).

und die nun leibhaftig kämpfen mussten, wie den Locrern ihr Ajax, oder den Batu ihre Mahlozi, in der vordersten Schlachtreihe voranziehend.

Als bei den Hellenen dann Aeschylus'*) imposanter Genius die Tragik des Lebens erfasste, da verlor sich bald, ehe noch durch Euripides weiter darnach die Philosophie auf der Bühne zu Worte kam, von dem Volksglauben abgelöst, jede Beziehung zum früheren Bocks-Schmaus und ebenso auch zu den praktischen Zwecken des Krieges, aber in Ostasien's passiver stagnirender Umgebung, erscheinen noch immer die identischen Scenen der Epen auf der Bühne, nicht die aus ihren Stoffen**) von dichterischem Geiste verarbeiteten Tragödien, während die ernst gedrückte Stimmung buddhistischer Weltanschauung die lustigen Schwänke der Posse ausschließt.

Die alte Tragödie, in der Dreiheit ihrer großen Koryphäen, Aeschylus, Sophokles und Euripides, verkörpert (im eisernen Kreislauf von Schuld und Sühne, mit dem entsprechenden Ceremonial-Cursus) noch jene »religiös« gebundene Weltanschauung***), die sich (auf ἄγραπτα κ᾽ἀσφαλῆ

---

*) Ueberall ist Aeschylus kunstmäßig bis zum Strengen, feierlich bis zum Religiösen, in allen Mitteln der Darstellung (s. Welcker).

**) Von Tespis wurde an die Stelle der improvisirten Schwänke eine vorher aufgezeichnete Action gesetzt (s. Schömann), während früher die Chöre im Wettstreit gegeneinander sangen, wie die Dichter auf der Wartburg, deren Krieg Klingsor schlichten sollte, der sich im besten Wirtshaus »hatte niedersetzen lassen« (im Helgreven-Hof). Die Bücher der siamesischen Dramen (Lakhon) geben nur die allgemeine Anlage des Stückes, die Ausführung der Scenen dem Improvisationstalent der Spieler überlassend, doch finden sich neben den *Klong Tobkai* (für Wechselchöre) die *Both klong rong* (worin die dramatischen Epen geschrieben sind.

***) Für die Reconstruction zum Gesammtbild sind die Materialien aus allen Teilen der Erde zusammen zu lesen, weil sich in dem einen die eine, im andern die andere Phase des Entwicklungsganges dem Verständnis gerade zugänglich erhalten haben mag, sei es aus der Gegenwart, sei es aus verschiedenen Perioden der Vergangenheit, und erst, wenn nach genügendem Ueberblick der Index des organischen Gesetzes erkannt, wird dieses für die Methode zum leitenden werden dürfen.

θεῶν νόμιμα basirend) unter der Allgemeingültigkeit psychologischer Wachstumsprocesse von den primären Anfängen, bei den Naturstämmen aufwärts, verfolgen lässt. Nicht in der *ὕβρις* das Niveau durchbrechend, den Neid, oder gerechten Zorn, der Götter zu erwecken, davor warnend, mahnt der Chor zum *σωφρονεῖν*, und *κατ' ἄνθρώπον φρωνεῖ* der Mensch, der sein eigenes Bestes versteht. Doch durch die Philosophie frei geworden, beginnt der Geist aus Plato's Munde gegen Aeschylus Auffassung der Gerechtigkeit zu protestiren, und dann folgte im Getümmel individueller Schwankungen jener Meinungsstreit, ein Krieg Aller gegen Alle, der die Culturgeschichte höher und höher emportreibend, noch heute zum steten Kampfe aufruft, bis auf dem, neuer Weltanschauung entsprechendem, Stufengrade eine Einheit wiederhergestellt sein mag, zur Versöhnung des Glaubens und des Wissens, von Philosophie und Religion (nach psychologischer Induction).

Die Maske, als (verbergend und) verstellend, schließt damit immer etwas Entstellendes ein, zumal die Verbindung mit dem Costüm in der Mehrzahl der Fälle weniger natürlich ist, als bei dem aus der ganzen Haut des Tieres mit Kopfmaske hergestellten Schamanen-Anzug (so eines Bären auch bei den Beschwörern der Haidah). »Alles ist fremdartig, Grotesk« auf »alter Bühne«, worauf »ästhetische Natürlichkeits-Vorstellungen« nicht anzuwenden, bemerkt Müller, und ähnliche Eindrücke hatten auch bereits die Augenzeugen selbst gewonnen, wie Lucian (s. Pauly): »Welch ein fürchterlich abscheulicher Anblick? Menschen zur äußersten Unförmlichkeit aufgestutzt, auf hohen Absätzen, wie auf Stelzen einherwankend, mit ungeheuren Masken, die weit über den Kopf hinausragen, und aufgerissenen Mäulern, als ob sie die Zuschauer verschlingen wollten« (in der Tragödie), dann die »dicken Wattirungen« für Brust und Bauch. »Aus jener Larve nun singt oder brüllt vielmehr der Mensch aus Leibeskräften.« Den blutigen Schaum, der dem Rasenden vor den Mund tritt (*ἀφράδης πελανός* bei Euripides), »leckt hündisch die Furie« (s. Böttiger), als *μιξοπάρθενος* (bei Lycophron).

Magnis malis, late dehiscens, ingentem dentibus sonitum

edens (Festus), als Gorgonenmaske*) oder *μυρμολυκεῖον* (mit ausgestreckter Zunge). *Rufi persona Batavi* (bei Martial) zum Lachen (und Kinder zu schrecken). Die Habichtsnase findet sich bei den *κόλαξ* oder *παράσιτος* (des classischen Theaters). Die Maske des kahlköpfigen Alten (mit »einem Fliegen- oder Bienenkopf« auf dem Scheitel) wird von Winckelmann auf *Ζεὺς ἀπόμυιος* bezogen (s. Köhler), oder Beelzebub (und so bei Haidah, mit einer Bremse auf der Nase). »Hie tritt fraw Hulde herfür mit der Potznasen**)« (s. Luther). Und dafür der Seitenstücke nun viele, von Holden oder Unholdinnen, aus der Maskenwelt der Erde überall, *cum daemonum turba in similitudinem mulierum transformata, quam vulgaris stultitia Holdam (Unholdam) vocat, certis noctibus equitare debere super quasdam bestias,* bis zum Hexensabbath classischer Walpurgisnacht, wenn Faust zur Unterwelt niedersteigt, »um Helene zu holen, und bringt eine köstliche Dichtung herauf« (s. Schröer).

»Seh' ich, wie durchs alte Fenster,
In des Nordens wüstem Graus
Ganz abscheuliche Gespenster,
Bin ich hier, wie dort zu Haus«

Freilich aber:

Zwar Masken, merk ich, weißt du zu verkünden,
Allein der Wesen Schale zu ergründen,
Sind Herolds Hofgeschäfte nicht:
Das fordert schärferes Gesicht,

und solchem also zur Prüfung möge dieser Versuch hier vorgelegt sein.

---

*) In den Gorgonenköpfen (mit »gedunsen breitgedrücktem Gesicht und herausgestreckter Zunge«) liegt (im Aufschwellen der Wangen) hässliches Spottgelächter ausgedrückt (s. Böttiger). *Spectabantur capitibus serpentibus crinitis, vultibus tetricis et horrendis, cruentis et flammantibus, alis coriacis, cruribus longis et macilentis, mammis foede exsertis, facilius sanguineum quid rubentibus et tortis e serpentibus flagellis armatae, palla denique sanguinea vestitae,* im tragischen Furienkostüm des Euripides (bei Barnes).

**) Frau Eisennase (Vasorrú bába) zeigt nadelspitzige Eisennase (bei den Ungarn), und in Skandinavien rührt die Hexe ihren Brei mit langer Nase.

Beurteilung.

Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung. Eine mythologisch-litteraturgeschichtliche Studie von John Koch. Leipzig, 1883. 215 S. 8.

Der Verfasser dieser fleißigen und wie es scheint erschöpfenden Arbeit musste sein Augenmerk zunächst darauf richten, die älteste Form der Legende festzustellen, sodann ihren Varianten und den Spuren ihrer Wanderung nachzugehen, endlich ihre Entstehung zu erklären. Demgemäß begegnen wir den Capitelüberschriften: I. Ueberlieferung der Legende, II. Sage vom langen Schlaf, III. Ursprung der ephesischen Legende, IV. die ältesten Versionen der Legende, V. weitere Entwicklung bei den Mohammedanern, VI. Verbreitung im Abendlande während des Mittelalters, VII. die Legende im 16.—18., VIII. im 19. Jahrhundert.

Als der Kaiser Decius eine grausame Christenverfolgung in Ephesus anstellte, konnten sich sieben Jünglinge Achillides, Diomedes, Eugenius, Stephanus, Probatius, Sabbatius, Cyriacus nicht zur Verleugnung ihres Glaubens entschließen. Sondern sie sammelten, als der Kaiser ihnen Bedenkzeit gegeben hatte, Geld, um es unter die Armen zu verteilen. Außerdem aber entflohen sie aus der Stadt in die Höhle des Berges Anchilus. Von dort wird Diomedes, der jüngste, in die Stadt geschickt, um Brot zu kaufen. Er musste ihnen bald melden, dass Decius nach ihnen geforscht hätte. Als sie nun traurig bei ihrer dürftigen Mahlzeit saßen, entschliefen sie sanft. Von den Angehörigen der sieben erfährt man, dass sie zum Berge Anchilus geflohen sind, und der Kaiser lässt den Eingang zur Höhle vermauern. Theodorus und Rufinus, Christen aus der Umgebung des Kaisers, beschlossen die Geschichte der sieben auf Bleitafeln zu schreiben und sie in einem wohlversiegelten Kästchen unter den Mauersteinen zu verbergen.

Als sich nun nach langer Zeit im 38. Jahr der Regierung des Theodosius, des Arkadius Sohn, ketzerische Zweifel an der Auferstehung der Toten regten, beschloss Gott ein Wunder

zu tun und die Auferstehung zu beweisen. Somit wird dem Adolius, dem Besitzer jenes Berges mit der Höhle, eingegeben dort einen Stall zu bauen. Die Steine werden fortgenommen und die sieben erwachen zu neuem Leben. Ihre Kleider waren unversehrt, ihre Leiber frisch und blühend.

In der Meinung sie hätten nur eine Nacht geschlafen und Decius sei noch am Leben, schickten sie wieder den Diomedes in die Stadt. Der erkannte sie freilich nach 200 Jahren nicht wieder. Als er nun beim Bäcker mit seinem alten Gelde Brot kaufen wollte, glaubte der Bäcker, der Käufer habe sein Geldstück aus einem gefundenen Schatze. Er wird zum Statthalter geschleppt; nach den Aufklärungen, welche er gibt, eilt man zur Höhle, findet die Bleitafeln und die Jünglinge mit glänzendem Antlitz.

Der Kaiser Theodosius wird von Konstantinopel herbeigerufen. Auch er findet die Jünglinge in der Höhle, welche alsbald ihren Geist aufgeben. Nachts erscheinen sie ihm im Traume und bitten in der Höhle belassen zu werden. Der Kaiser lässt sie mit Gold und kostbaren Steinen füllen und darüber eine große Kirche erbauen.*)

Der allgemeine Gedanke der Legende ist vertreten durch die Sagen nach welchen Helden (und Götter) in Berge entrückt werden, wo sie ein traumhaftes Leben führen, bis sie einstmals wieder aus dem Berge hervorkommen sollen. Wer mit solchen Wesen in Verkehr kommt, verliert oft die menschliche Empfindung für den Ablauf der Zeit, so dass ihm z. B. 100 Jahre wie ein Tag entschwinden. Letzteres wird auch im Talmud, in arabischen und chinesischen Sagen erzählt. Allein damit ist nicht alles erklärt. Warum sind es gerade 7 Schläfer (daneben auch 8, in der mohammedanischen Erzählung 3 und 5) und warum ist die Sage bei Ephesus localisirt?

Der Verfasser sucht hier mit Recht zunächst nach heidnischen Resten. Der Grottenberg, sagt er, ist der Natur-

*) Von den sardinischen Neunschläfern handelt Erwin Rohde im Rheinischen Museum 35, 157 f. 37, 465 f.

göttin, mag sie nun Demeter oder Kybele genannt werden, heilig gewesen. Rhea, Kybele und Demeter haben in ihrem Dienst (Preller Gr. M. I [3] 529. 542. 707) die Korybanten und Daktylen, welche oft mit den Kabiren verwechselt werden und mitsamt der Göttin verehrt wurden.

Gab es denn aber 7 Kabiren? Was wir von ihnen wissen, hat Preller I [3] 695 f. zusammengestellt. Der Name scheint phönicisch Kabirim, die mächtigen, großen; ihre Zahl schwankt zwischen 2, 3, 4, so dass sie auch mit den Dioskuren verwechselt werden (Preller II [3] 107), dass aber außer dem Namen auch ihre Verehrung von den Phöniciern herstammte, lässt sich nicht glaublich machen, wenigstens nicht so, dass es je nach Meinung der Griechen 7 oder 8 Kabiren gegeben hätte. Die Phönicier allerdings (Movers I 527 f.) verehrten mit Esmun 7 Kabiren. Esmun wird von Movers als der Himmel erklärt, der die Bahnen der 7 Planeten, deren Götter die Kabiren sind, umfasst. Das würde die von Rohde behandelte sardische Sage vielleicht aufhellen. Zudem spricht die älteste Aufzeichnung unserer Legende durch den syrischen Bischof Jakob von Sarug in Mesopotamien (519 bis 522) von 8 Jünglingen, daraus müsste denn die als heilige Zahl beliebte 7 geworden sein.

Sehen wir zu, ob wir trotz des Umstandes, dass bei den Griechen nie von 7 oder 8 Kabiren die Rede war, doch durch andere Züge an sie erinnert werden.

Im Qorān wird uns als Begleiter der Männer in der Höhle ein Hund genannt, welcher auch besondere Verehrung genoss. Vom selben Hund ist die Rede in einer älteren christlichen Schrift Theodosius de situ terrae sanctae (zw. 520 und 530), und es lässt sich nicht annehmen, dass der Hund eine Erfindung Mohammeds oder eine Zutat der christlichen Legende gewesen ist. Dagegen stand er bei den Griechen in Verbindung mit Asklepios und den Kabiren. Asklepios nämlich, auf dem *Τίτθιον ὄρος* bei Epidaurus ausgesetzt, sei von einer Ziege der Herde genährt und vom Hunde der Herde beschützt worden (Preller I [3] 426) und in der Kabirengrotte auf Samothrake (dem Mittelpunkt dieser Cult-

erscheinungen) würden Hundeopfer dargebracht (Movers I 404). Hundeopfer wurden im Orient und in Ländern am Mittelmeer dargebracht, wenn der Sirius, Ende Juli, aufging. Die Kabiren wurden ebenso wie die orientalischen Siebenschläfer als Beschützer der Seefahrt gedacht (S. 65, 66), die Phönicier führten Kabirenbilder an Bord ihrer Schiffe, die Mohammedaner, denen die Nachbildung lebender Wesen verboten ist, schreiben die Namen der Siebenschläfer auf den Stern ihrer Fahrzeuge.

Diese Tatsachen legen allerdings den Gedanken nahe, dass Sagenelemente der Kabiren mit denen der Siebenschläfer vermischt sind. Aber, wird man einwenden, wo ist je gesagt, dass die Kabiren als schlafend vorgestellt werden? Diese Vermittelung bringt der Verfasser so zu Stande (S. 67). Während der Verfolgung des Decius suchten Christen in einer Höhle Schutz und kamen darin um. In dieser Höhle sollten aber nach der Sage Dämonen wohnen, bei denen Sterbliche in längerem Schlafe zu liegen pflegten. Später, als die heidnischen Vorstellungen mehr und mehr verblassten, wurden jene Märtyrer mit den Dämonen verwechselt. Allerdings besitzen wir keine Ueberlieferung davon, dass die Kabiren in Ephesus ein Heiligtum besessen hätten, wohl aber wusste man von ihnen, da sich die Bewohner von Ephesus an den Kabirenmysterien auf Samothrake beteiligten.*)

Was bedeuten nun aber die 7 Kabiren? Bei den Phöniciern waren es die 7 Planeten. Diese konnte man vielleicht verwechseln mit dem für die Schiffahrt der östlichen Völker bedeutsamen Siebengestirn. Bei den Pleiaden schwankt die Zahl auch nach 6 hin, Hyaden rechnete man 7, 3 oder 5 (Preller I[3] 381, 384); das Siebengestirn war den Griechen bekanntlich immer sichtbar, die Pleiaden (im Sternbild des Stiers) gingen Mitte Mai auf und Ende October unter; mit der Zeit ihres Untergangs begann die Aussat und Regen und Stürme, so dass die Pleiaden wie gejagt vom großen

*) Verfasser verweist auf manche Einzelheiten der Darstellung im Buche Daniel S. 77 f. welche an unsre Legende anklingen.

Jäger Orion erschienen; auch die Hyaden wurden in diese Jagd hineingezogen.

Dies alles sind Elemente, welche wohl bei unsrer Legende verwendet werden konnten; gleichwohl scheint auch hier der Gang der Sagenbildung im einzelnen nicht mehr mit Sicherheit festzustellen.

Dazu kommt Folgendes. Paulus Diaconus (I 4) will ein Wunder berichten, welches in ganz Deutschland sehr berühmt sei. Im äußersten Norden dieses Landes, am Ufer des Oceans schlafen in einer Höhle unter einem gewaltigen Felsen 7 Männer seit unbestimmt langer Zeit. Ihre Leiber und Kleider sind unversehrt, darum werden sie auch von den Leuten jener Gegend verehrt. Nach dem Gewande zu urteilen müssen es Römer sein. Vielleicht werden diese Männer, welche unzweifelhaft Christen sind, die heidnischen Völker jener Gegenden eines Tages zum rechten Glauben bekehren.

Wenn man nicht annehmen will, dass die Version Warnefrieds, welche mit der mohammedanischen manche Aehnlichkeit zeigt, selbständig entstanden ist, so müsste Warnefried, als er noch in Italien lebte, eine ähnliche Version wie Mohammed gehört und später Züge daraus in eine nordische Sage, welche von schlafenden Heroen berichtet, übertragen haben.

Nun bleibt noch die Zahl der verschlafenen Jahre zu betrachten, sie schwankt hauptsächlich zwischen 372 und 309. Von Decius 249—251*) bis zum 38. Regierungsjahr Theodosius II. (408—450) sind noch nicht 200 Jahre verflossen, so dass spätere Erzähler 170, 184, 196 Jahre angeben. Der Verfasser stellt eine Combination an, welche an das Todesjahr Neros anknüpft; von diesem 68 bis 440 wären allerdings 372 Jahre. Das Nähere darüber S. 71.

K. Bruchmann.

*) Vgl. Ranke Weltgesch. III, 1, 414.

Nachtrag.

S. 299 flgde. Dem Verzeichnis finnischer Worte, deren bloßer Stamm meist auf die Frage wohin neben eigentlichen Formen üblich ist, lässt sich noch beifügen: *liki* »Nähe«, wovon *likellä likelle likeltä* zur Beantwortung der Fragen wo wohin woher dienen: *likellä kirkkoa* »nahe bei der Kirche« u. s. w., aber auch *talo on liki kirkkoa* »das Haus ist nahe bei der Kirche«, *älä mene häntä liki* »gehe nicht zu ihm«. *Sivu* »Seite Flanke Flügel«, *sivulla* und *sivussa, sivulle* und *sivu(h)un, sivulta* und *sivusta* nach obigen Fragen, *sivu* und *sivutse* »vorbei«. — S. 312. Danach wäre Brugmans Aorist-Erklärung in Kuhns Ztschr. XXV 308 überflüssig. — S. 331 flgde. Für die Länge zeigt sich der Unterschied der beiden *e*, ähnlich wie in den heutigen Dialekten, auch in Silvesters Grammatik (1539), abgedruckt in Franz Kazinczys *Magyar Régiségek és Ritkaságok* (»Ungar. Altertümer und Seltenheiten« 1808), darin, dass geschlossenes *ē* zu *i* wird, offenes *ē* ein *e* bleibt, während in der heutigen Schriftsprache beide im *é* zusammenfließen. Die Accentzeichen rühren vom Herausgeber her nach S. XXII der Vorrede (*kéjem szerént* sagt er). So ist das *ē* von *egyēb* ander, *ēn* ich, *ēs* und, *hēt* sieben, *fēl* halb, (*fīl* fürchten), *fēl-rīsz* halb Teil, *keresē* suchte obj., *kēt* zwei, *kevēs* wenig, *nēlkül* ohne, *nemzē* zeugte obj., *tēl* Winter, *teremtē* schuf obj., *tivē (= tévé)* tat obj. u. s. w. offen. —

Endlich sei es mir erlaubt, meinem verehrten Collegen Dr. Alb. Teichmann, ordentl. Prof. des Strafrechtes, der sich auch umfassende sprachliche Kenntnisse erworben, für die wohlwollende und werktätige Teilnahme, welche er seit Jahren meinen Studien gewidmet, hiermit öffentlich den wohlverdienten Dank auszusprechen. —

Franz Misteli.

Notiz.

Herr Dr. Jul. Duboc, dem ich meine Bemerkungen zu seinem in diesem Hefte abgedruckten Aufsatz über den Eudämonismus schon mitgeteilt hatte, hat mir seine Gegenbemerkungen zukommen lassen, die ich im nächsten Hefte veröffentlichen werde.

Für jetzt, da es an Raum gebricht, genüge im voraus die Anzeige, dass er den Zusammenhang der Ethik mit den Naturwissenschaften näher bestimmt und die Uebereinstimmung des Eudämonismus mit der Tatsache des Gewissens betont. St.

Die Entdeckung des Beharrungsgesetzes.

Von Dr. Emil Wohlwill.

»Es ist ein von allen Forschern anerkanntes Naturgesetz«, so schreibt im Jahre 1713 Roger Cotes, »dass jeder Körper in seinem Zustande, sei es der Ruhe, sei es der gleichförmigen geradlinigen Bewegung beharrt, so lange er nicht von auf ihn wirkenden Kräften genötigt wird, diesen Zustand zu ändern.« Die allgemeine Uebereinstimmung, die der englische Astronom in diesen Worten zuversichtlich annimmt, war eine jüngst entstandene. Kaum 70 Jahre waren vergangen, seitdem das Beharrungs- oder Trägheitsgesetz, das Cotes in Newtons Fassung wiedergibt, zum ersten Mal in ähnlichem Wortlaut ausgesprochen war, nicht viel mehr als ein Jahrhundert, seitdem man angefangen hatte, auf einzelne Erscheinungen eine Betrachtungsweise anzuwenden, die diesem Gesetz entspricht. Am Ausgange des 16. Jahrhunderts erscheint noch die entgegengesetzte Anschauung, nach der mit der bewegenden Ursache die Bewegung endet, als die alleinherschende, und nur über die Natur des Vorgangs, durch den ein zeitweiliges Fortwirken der Ursache ermöglicht wird, besteht eine Verschiedenheit der Meinungen zwischen den unabhängigen Forschern und den Anhängern der aristotelischen Ueberlieferung. Die geschichtliche Entwicklung, durch die in so kurzem Zeitraum eine so tief eingreifende Umgestaltung der Denkweise zu Stande kam, hat in mehrfacher Beziehung Anspruch auf unser Interesse. Wie nach Kant auf dem Gesetz der Trägheit »die Möglichkeit einer eigentlichen Naturwissenschaft beruht«, so beginnt geschicht-

lich mit der Erkenntnis dieses Gesetzes erst die zusammenhängende Entwicklung einer rationellen Mechanik und Physik; sie bildet den Ausgangspunkt für die Schöpfung einer Mechanik des Himmels. Aber man braucht kaum den gleichen Satz in der allgemeineren Fassung zu lesen, in der man ihn in der Gegenwart unter den »Axiomen« der Physik verzeichnet: »die Wirkung jeder Ursache verharrt« *), um sich seiner Bedeutung weit über die Grenzen des heute als Physik bezeichneten Wissenschaftsgebiets hinaus bewusst zu werden. So muss auch die Geschichte seiner Entdeckung nicht allein als das notwendige Fundament einer Geschichte der neueren Physik betrachtet werden, sondern auch für die Geschichte der Gesammtentwicklung des menschlichen Geistes eingehende Berücksichtigung finden als Geschichte einer Erkenntnis, die, bewusst oder unbewusst, in dem Denken aller folgenden Generationen wirkt, die zum Hebel alles späteren Erkennens geworden ist.

Die Geschichte der Entdeckung des Beharrungsgesetzes ist bisher nur unvollständig ergründet. Man betrachtet allgemein Galilei als denjenigen, der die neue Lehre zu Tage gefördert, aber darüber, wie die Entdeckung vorbereitet wurde, bieten uns die Schriften zur Geschichte der Physik nur vereinzelte Notizen**); in Betreff des entscheidenden Ideengangs im Geiste des Entdeckers sind zwar mannichfache Mutmaßungen zur Sprache gebracht, es ist jedoch kaum jemals ernstlich versucht, die wesentlich psychologischen Erwägungen, auf die man sich dabei gestützt hat, auf Grund einer eigentlich historischen Forschung als zutreffend zu erweisen. Eine lediglich psychologische Ableitung ist aber in solchem Falle um so mehr der Gefahr des Fehlgreifens

*) Vergl. W. Wundt, Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Causalprincip. Erlangen 1866. p. 42 u. f.

**) Die Geschichte des Beharrungsgesetzes ist in neuerer Zeit außer in den allgemeinen Werken von Whewell, Dühring, Poggendorff unter anderm von W. Wundt in der citirten Schrift und von E. Mach in dem Vortrag über »die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit« (Prag 1872) behandelt.

ausgesetzt, als Alles, was sich dem späteren Forscher als einfacher, naheliegender oder gar notwendiger Zusammenhang der Gedanken und der Tatsachen darbietet, sich erst unter dem Einflusse der neuen Erkenntnis gestaltet hat und für den Entdecker mindestens in abweichender Combination vorhanden war. Glücklicherweise ergibt die Befragung der Litteratur, dass bei unserm Gegenstande nicht Mangel an Material der Unvollständigkeit der geschichtlichen Berichte zu Grunde liegt, dass vielmehr eine wenigstens annähernde Reconstruction der Gedankenfolge, die von der widersprechenden Lehre des Aristoteles zur Einsicht in das universelle Wirken des Beharrungsgesetzes geführt hat, noch heute möglich ist. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, gebe ich im Folgenden den Versuch einer solchen Reconstruction.

Der Gegensatz des Natürlichen und des Naturwidrigen oder Gewaltsamen gilt bekanntlich in der aristotelischen Bewegungslehre als entscheidend für die Erledigung der wichtigsten Fragen, so auch für die Erörterungen über die Fortdauer der Bewegung. Wenn gewissen Körpern gewisse Bewegungen naturgemäß zukommen, so bedarf die Fortdauer derselben keiner weiteren Erklärung; hat die natürliche Bewegung, wie dies bei der nach unten und oben gerichteten der schweren und der leichten Körper angenommen wird, ein vorbestimmtes Ziel, so endet sie naturgemäß, sobald das Ziel erreicht ist; lässt sich, wie bei der gleichfalls naturgemäßen Kreisbewegung der Himmelsmaterie von einem Ziel nicht reden, so wird auch die Bewegung eine immerwährende sein; da eine äußere Ursache dafür, dass sie aufhöre, nicht zu begreifen ist, so fehlt auch hier die Veranlassung, für die Erhaltung der Bewegung nach einer Ursache zu suchen, wenigstens nach einer physikalischen, denn die teleologische spielt in der Tat im System des Aristoteles eine wichtige Rolle.

Ist nun durch die Ordnung der Natur dem Ordnungsmäßigen, Natürlichen gegenüber das Naturwidrige nicht aus-

geschlossen, so kann es doch nur vorübergehenden Bestand haben; es entspricht demnach dem Wesen der gewaltsamen Bewegung, dass sie am Anfang die größte Geschwindigkeit hat, dann sich verlangsamt und endlich aufhört. Der weiteren Erörterung bedarf, wie sie entsteht und wie sie auch mit abnehmender Geschwindigkeit fortdauern kann. In ersterer Beziehung gilt als allgemeine Regel, dass nichts sich bewegt, ohne mit einem andern Bewegten in Berührung zu sein. In der Auffassung des Aristoteles ist durch dies Princip die Annahme einer Uebertragung der Bewegung, die den Moment der Berührung überdauert, ausgeschlossen; es gibt demnach im Bereich der gewaltsamen Bewegung kein eigentliches Beharren; wie aber erklärt sich dann, dass der geschleuderte Körper sich fortbewegt, nachdem er von der bewegenden Hand getrennt ist?

Die bekannte Antwort läuft auf eine mäßige Einschränkung des Grundprincips hinaus. Der Luft, dem Wasser »und dergleichen mehr« kann ihrer Natur gemäß die Fähigkeit übertragen werden, selbst bewegend zu wirken, auch wenn die erste bewegende Ursache zu wirken aufgehört hat*); indem also mit dem geschleuderten Körper zugleich das umgebende Medium den Antrieb der Bewegung empfängt, wird auch für jenen eine Erhaltung der Bewegung über den Moment des ersten Antriebs hinaus möglich; das allmähliche Nachlassen und endliche Aufhören der vermittelnden Bewegung bedingt dann mit Notwendigkeit die entsprechenden Aenderungen in der Bewegung des geschleuderten Körpers.

Die eigentümliche Rolle, die diese Erklärung dem Medium, also vorzugsweise der Luft zuweist, hat die Commentatoren vielfach beschäftigt; eine besondere Erwähnung verdient vielleicht die Erläuterung des Averroës, der in diesem Zusammenhange darauf hinweist, dass abweichend von den andern Körpern, Luft und Wasser sich nicht als Ganzes,

*) Dies der nicht überall gleich deutlich hervortretende Sinn der aristotelischen Erklärung, wie er Phys. VIII, 10. p. 267 a ed. Bekker am ausführlichsten entwickelt wird.

sondern Teil nach Teil bewegen und demgemäß, wie Aristoteles fordert, nicht gleichzeitig aufhören bewegt zu werden und bewegend zu wirken*). Die übrigen Auslegungen documentiren durchgehends mehr das Bestreben, die Ansicht des Aristoteles unter allen Umständen zu rechtfertigen, als das Bedürfnis physikalischer Verdeutlichung des Vorgangs.

Die Lehren, die hier einleitend in Erinnerung zu bringen waren, sind die herschenden gewesen, so weit und so lange die aristotelische Physik das physikalische Denken beherscht hat; man findet sie im 16. Jahrhundert in allen auf Schulen und Universitäten benutzten Lehrbüchern als wissenschaftliche Wahrheit reproducirt, in einem großen Teil der philosophisch-naturwissenschaftlichen Litteratur noch in viel späterer Zeit; noch 1667 brauchte Borelli in seiner Schrift de vi percussionis den Raum von 16 enggedruckten Seiten, um das Dogma von der Erhaltung der Bewegung durch das Medium zu widerlegen.

Dennoch darf man als gewiss betrachten, dass namentlich dieser letzteren eigentümlichen Lehre gegenüber es schon in alter Zeit nicht an abweichenden Auffassungen gefehlt hat. Offenbar ist ja die Ansicht des Aristoteles über die Fortdauer der Bewegung eine keineswegs naheliegende und einfache, sie ist vielmehr erst im Zusammenhang einer complicirten Reflexion entstanden und nur in diesem zu begreifen; man erklärt sie nicht, wenn man darauf hinweist, dass Aristoteles das Beharrungsgesetz nicht gekannt habe**). Durch dieses wird statuirt, dass für eine jede Aenderung des Bewegungszustandes eine Ursache erforderlich ist; wenn dieser wissenschaftlichen Erkenntnis die Erfahrung des täglichen Lebens nicht zu entsprechen scheint, so zeigt doch das tägliche Leben aller Orten irgendwelches Beharren der erzeugten

*) Aristotelis op. omnia lat. cum Averrois commentariis. Venet. 1550 vol. IV p. 73 u. 195. In diesem Zusammenhange äußert Averroës, dass Wasser und Luft, als in gewissem Grade durchdringlich, gleichsam zwischen dem geistigen und körperlichen Sein ein Mittleres darstellen.

**) Cf. Zeller, Die Philosophie der Griechen. Tl. II, Abt. 2. Aufl. 3. 1879. p. 356.

Wirkung; wer das Beharrungsgesetz nicht kennt, erwartet daher, dass die mitgeteilte Bewegung aufhöre, aber nicht, dass ihre Dauer sich auf den Moment des Anstoßes beschränke, durch den sie hervorgerufen wurde; wer selbst für den Vorgang der Mitteilung und Uebertragung eine weitere Verdeutlichung für erforderlich hält, denkt dabei doch nicht an eine äußere mechanische Veranstaltung, deren Wirkungsweise nochmals der Erklärung bedarf. So wenig wahrscheinlich es demnach ist, dass jemals Bogenschützen und Kanoniere das Wesen ihrer Kunst darin gesehen haben, das Medium zur Ausübung seiner Functionen anzuregen, so wenig lässt sich glauben, dass bis zum Ende des 16. Jahrhunderts kein ernster Forscher das Unzureichende und Gekünstelte der aristotelischen Erklärung durchschaut habe.

Nachweislich hat man wenigstens für einen Teil der Bewegungserscheinungen schon im Altertum das Beharren des Zustands als Erklärung verwertet. In den »mechanischen Problemen«, die dem Aristoteles zugeschrieben werden, wird bei der Erörterung der Frage, weshalb die gerundeten Körper sich leichter bewegen, unter anderem angeführt, dass »Einige sagen: die Kreislinie sei immer in Bewegung, wie das Bleibende (beharrt), weil es Widerstand leistet«*). Der Vergleich schließt hier jede Zweideutigkeit der ersten Worte aus. Dass ein Princip der Erhaltung der Kreisbewegung aufgestellt werden konnte, lange bevor der Begriff eines allgemeinen Beharrens der mitgeteilten Bewegung zur Erkenntnis gelangte, lässt sich auf die Wahrnehmung zahlreicher überall zugänglicher Erscheinungen zurückführen, in denen die Fortdauer

*) Aristotelis quaestiones mechanicae, cap. 9, p. 43—44 der Ausgabe von T. P. van Capelle (Amstelodami 1812). Der Text lautet: *ἔτι λέγουσί τινες ὅτι καὶ ἡ γράμμη ἡ τοῦ κύκλου ἐν φορᾷ ἐστιν ἀεὶ, ὥσπερ τὰ μένοντα διὰ τὸ ἀντερείδειν.* Dass für den ganzen Satz keine andere Deutung als die im Text angenommene möglich ist, scheint auch daraus hervorzugehen, dass schon Nic. Leonicenus († 1524) die Worte ebenso wiedergibt, wie alle diejenigen, die zur Uebertragung die Kenntnis des Beharrungsgesetzes mitgebracht haben. Man vergl. Aristot. Opera ed. Ac. reg. Bor. vol. III p. 411 und F. T. Poselgers Uebersetzung, herausgegeben von M. Rühlmann. Hannover 1881. p. 31.

der Kreisbewegung namentlich um dessentwillen auffällig ist, weil mit derselben eine zeitweilige Aufhebung der Schwere verbunden erscheint. Dahin gehören unter anderem die Bewegung des Kreisels, die Erhaltung des Steines in der Schleuder und jenes schon bei Aristoteles erwähnte Experiment, bei dem durch eine schleuderartige Vorrichtung ein mit Wasser gefüllter Becher im Kreise gedreht wird, ohne dass das Wasser herausfließt, »auch wenn es sich unterhalb des Erzes befindet«*). An die Erörterung dieser und verwanter Bewegungserscheinungen knüpfen sich bei den Schriftstellern des Altertums Aeußerungen, die mit dem Citat der »mechanischen Probleme« ihrem wesentlichen Inhalte nach übereinstimmen. Ihre Erklärung besteht — dem strengen Sinn der Worte nach — in der Hervorhebung des Gemeinsamen: dass die schnelle Bewegung im Kreise sich erhält und eben dadurch den Körper, dem sie mitgeteilt ist, hindert, einer andern ihm ursprünglich zukommenden Bewegung zu folgen. In der Anwendung des gleichen Princips zur Erklärung der ewigen Bewegung des Himmels liegt die eigentliche Bedeutung einiger Sätze älterer griechischer Philosophen, in denen man die Begriffe der neueren Himmelsmechanik, wenn auch nur als Ahnungen wiederzufinden geglaubt hat**). Fügt man den Worten nicht aus der Anschauungsweise der späteren Astronomie Fremdartiges hinzu, so reden auch diese

---

*) De coelo II, 13. ed. Bekker p. 295 a.

**) Diese Sätze sind namentlich von A. v. Humboldt im Kosmos I, 138; III 12, 27, 595 u. f., 619 gesammelt und in der im Text bezeichneten Weise ausgelegt. Eine nähere Begründung der Ansicht, dass Humboldts Auslegungen über den Inhalt der Worte hinausgehen, muss ich mir an dieser Stelle versagen. Der sehr wesentliche Unterschied zwischen der alten und der neuen Anschauung bei scheinbarer Aehnlichkeit liegt darin, dass nach dieser zur Entstehung und Erhaltung der Kreisbewegung ein fortdauernder Zug zum Centrum unerlässlich ist, während den Alten die Kreisbewegung immer eine einfache ist, die sich daher sehr wohl ohne Zug zum Centrum denken lässt, die aber bei hinreichender Geschwindigkeit diesen Zug, wenn er nebenbei vorhanden sein sollte, überwindet und aufhebt. Die rein geometrische Erörterung an der Spitze der »mechan. Probleme« widerspricht nur scheinbar.

Sätze nur von einem Uebergewicht der schnellen Kreisbewegung über den Trieb der schweren Körper nach unten. Einer Erklärung dafür, wie eine Aufhebung des letzteren stattfinden, die Gestirne am Fall zur Erde verhindert werden können, schien es zu bedürfen, wenn man nach Anaxagoras sich die Gestirne als Felsstücke denken konnte, die der feurige Aether in der Stärke seines Umschwungs von der Erde abgerissen und entzündet hatte und wenn demnach erdartig schwere Körper die Kreisbewegung des Himmels teilten. »Gegen das Fallen«, so lautet die Erklärung in Bezug auf den Mond, »hilft ihm seine Bewegung selbst und die große Schnelligkeit des Kreisumlaufs, sowie die in Schleudern gelegten Dinge an dem Umschwung im Kreise ein Hindernis des Herabfallens haben«*). Andere Stellen, namentlich die von Aristoteles als Meinung des Empedokles, von seinem Commentator Simplicius zugleich als Lehren des Anaxagoras und Demokrit angeführten Behauptungen**) lassen als wenigstens wahrscheinlich ansehen, dass diese älteren Philosophen angenommen haben, die Kreisbewegung des Himmels müsse kraft des alsbald sich äußernden, den Trieb nach unten überwiegenden Schwunges eine ewigdauernde sein. Solche Ansichten hatten freilich in der Kosmologie des Aristoteles bei der völligen Sonderung des Himmlischen und Irdischen und der Beschränkung der Schwere auf die erdartigen Körper keinen Raum. Aristoteles und mit ihm sein Commentator erklären, dass eine so entstandene Bewegung als eine gewaltsame unmöglich dauern könne; die Widerlegung jener älteren Meinungen gehört daher auch zu den notwendigen Bestandteilen aller späteren Auslegungen der Schrift de coelo.

Andrerseits hatte aber auch Aristoteles darauf hinge-

*) Plutarchi de facie in orbe lunae. Cf. Plutarchi Moralia ed. Dübner p. 1130. Cf. v. Humboldts Kosmos III 597, 619.

**) Aristoteles de coelo II, 1 ed. Bekker p. 284a. Dazu Simplicius Commentar in den Scholia ed. Brandis p. 491. A. v. Humboldt (Kosmos III, 597) citirt diese Aeußerungen irrtümlich als »Ansicht« des Simplicius.

wiesen, dass, ganz abgesehen von der Substanz, die Kugel zwar für die fortschreitende Bewegung die untauglichste der Formen sei, dagegen für die Drehung im unveränderten Raume die geeignetste; »denn so«, sagt er, »würde sie am schnellsten sich bewegen und zumeist denselben Ort einnehmen«*). Ebenso leitet Aristoteles aus der Natur der Kreislinie die Vorstellung ab, dass, wenn es eine immerwährende Bewegung gebe, dies nur die Bewegung im Kreise sein könne**). Dem schließt sich ergänzend die Erörterung in den »mechanischen Problemen« an, die, über die Betrachtungen in Aristoteles Hauptwerken hinausgehend, die größere Beweglichkeit der gerundeten Körper ganz allgemein zu erklären sucht***). Die bereits erwähnte Stelle unterscheidet Drehungsbewegungen, bei denen die Axe des rotirenden Körpers entweder sich fortbewegt oder in horizontaler oder in vertikaler Stellung ruht. Als Beispiele für diese drei Gattungen werden ausschließlich solche Bewegungen angeführt, die nach aristotelischer Auffassung als gewaltsame zu betrachten sind; dennoch ist bei der Beantwortung der Frage die Schwierigkeit, die darin liegt, dass »das Gewaltsame dauert«, unberücksichtigt gelassen. Darf man annehmen, dass der oben hervorgehobene Deutungsversuch der »τινες« nicht die Billigung des jedenfalls peripatetisch denkenden Verfassers gefunden hat, so lässt doch auch die an die Spitze gestellte Ansicht: die schnelle Bewegung der rollenden Körper hänge damit zusammen, dass dieselben die Unterlage weniger berühren als die eckigen — offenbar die größere Zahl der Berührungspunkte als Ursache der Geschwindigkeitsabnahme erscheinen, es

---

*) De coelo II, 8 ed. B. 290b.

**) Phys. VIII, 9 ed. B. 265a.

***) S. oben. Eine eingehende Vergleichung dieses und einiger anderen verwante Gegenstände betreffenden Abschnitte der Quaestiones mechanicae mit den Ausführungen der aristotelischen »Physik« und der Schrift »de coelo« ergibt in der Behandlungsweise wie im Ausdruck so wesentliche Verschiedenheiten, dass man selbst, wenn es erwiesen wäre, dass alle diese Schriften denselben Verfasser haben, ihre Entstehung jedenfalls sehr verschiedenen Lebensperioden zuschreiben müsste.

wird demnach auch hier die Fortdauer selbst — soweit von Hindernissen abzusehen ist — keineswegs als naturwidrig und weiterer Erklärung bedürftig angesehen. Auch in dieser Betrachtung wie in den zuvor angeführten treten also Vorstellungen zu Tage, die einen Widerspruch gegen die aristotelische Lehre von der Fortdauer der Bewegung wenigstens vorbereiten.

Es ist nicht bekannt, dass man im Altertum in der gleichen Richtung weitergegangen wäre oder auch nur in nacharistotelischer Zeit auf den Satz vom Beharren der Kreisbewegung zurückgegriffen hätte*). Erwähnung verdient, dass der Skeptiker Sextus Empiricus (um 200 v. Ch.) in seiner Schrift »gegen die Mathematiker« unter vielen andern die Bewegungslehre betreffenden Zweifeln auch das Problem der Mitteilung der Bewegung erörtert, das gleich unlösbar bleibe, möge man annehmen, dass das Bewegende dem Bewegten folgt oder nicht folgt**). Ergebnisse, die der weiteren Entwicklung dienen konnten, bieten auch diese Erörterungen nicht.

Sucht man in der Litteratur des Mittelalters nach den Anfängen einer fortschreitenden Erkenntnis in Bezug auf das gleiche Problem, so wird man dergleichen von vornherein nur bei der kleinen Zahl solcher Denker erwarten dürfen, die auch in anderer Beziehung dem Aristoteles gegenüber Unabhängigkeit bekunden, nicht bei den Albertus Magnus

*) In der kleinen Schrift περὶ κινήσεως, die dem Proclus zugeschrieben wird, und die im übrigen nur aristotelische Sätze in scholastischer Weise commentirt, wird ohne Einschränkung das Theorem hingestellt: »Die Bewegung im Kreise ist immerwährend«. Der sich anschließende überaus dürftige Versuch einer Beweisführung stellt außer Zweifel, dass der Verfasser an ein mechanisches Princip, wie es in dem Citat der »mechanischen Probleme« ausgesprochen scheint, nicht gedacht hat. Die nähere Prüfung ergibt, dass der Satz: »Die Bewegung im Kreise ist immerwährend« ebenfalls ohne einschränkenden Zusatz bei Aristoteles vorkommt (vergl. de coelo II, 6. B. 288 a 26), allerdings in einem Zusammenhange, wo die ausschließende Bezugnahme auf die Bewegung des Himmels sich von selbst versteht.

**) Sexti Empirici Opera ed. Jo. Alb. Fabricius Lips. 1718 p. 645—46.

und Thomas von Aquino, wohl aber bei den Roger Bacon und Nicolaus von Cusa. Die Commentare der beiden ersteren zur aristotelischen Physik schließen sich in der Tat in der Bewegungslehre aufs Strengste der Lehre des Meisters und den Erläuterungen des Averroës an. In Betreff Bacons erscheint bemerkenswert, dass wenigstens in der bekannten Ausgabe des Opus majus die Lehre von der Notwendigkeit steter Berührung des Bewegten mit einem Beweger und von der Wirkung des Mediums bei der Wurfbewegung nirgends erwähnt wird. Einer unzweideutigen Opposition im Anschluss an eine Fortführung der Untersuchung über die Bewegung runder Körper begegnen wir bei Nicolaus von Cusa in dessen merkwürdiger Schrift »über das Kugelspiel«*).

Wenn der runde Körper sich leichter bewegt, weil er die Unterlage weniger berührt — welchen Einfluss wird es haben, wenn das aus der Berührung entspringende Hindernis verschwindend klein ist? »Eine vollkommen runde Kugel«, antwortet Nicolaus von Cusa, »die sich auf einer Unterlage von vollkommenster Ebenheit befindet, würde die Ebene nur in einem Atom berühren und könnte, wenn sie von a nach c bewegt wird, niemals in c zur Ruhe kommen; denn wie sollte sie über einem Atom ruhen? Ein vollkommen runder Körper wird also, da sein Oberstes auch sein Unterstes und ein Atom ist, nachdem er angefangen hat, bewegt zu werden, soviel an ihm ist, niemals aufhören, da er sich nicht verschiedenartig verhalten kann. Denn das, was bewegt wird, würde nicht irgend einmal aufhören, wenn es sich nicht in der einen und der andern Zeit verschieden verhielte. Deshalb würde eine Kugel, die auf ebener und gleicher Oberfläche sich immer gleichmäßig verhält, einmal bewegt, immer bewegt werden. Die Form der Rundheit ist demnach zu immerwährender Dauer der Bewegung die geeignetste. Kommt zu dieser auf natürliche Weise Bewegung, so wird sie niemals aufhören.«

Bedarf es nach dieser Erläuterung zur Entstehung der

*) Opera Cusani ed. Basileae 1565 p. 213 u. f.

dauernden Bewegung immer noch eines »natürlichen« Anstoßes, so kann doch dieser so klein gedacht werden, wie man will; dem entspricht, dass an einer späteren Stelle, die Bewegung der vollkommen runden Kugel als eo ipso natürliche und eben deshalb immerdauernde bezeichnet wird. Die immerwährende Dauer der irgendwie entstandenen Rotation einer freischwebenden Kugel und die ewige Bewegung der äußersten Sphäre des Himmels erscheinen demnach nur als Fälle desselben allgemeinen Gesetzes*).

Die wesentlich neue Ansicht über die Mitteilung und Erhaltung der Bewegung, die den Kern dieser Aeußerungen bildet, wird noch klarer in der weiteren dialogisch geführten Erörterung ausgesprochen. »In welcher Weise«, fragt Herzog Johannes von Baiern, »hat Gott mit der Sphäre der Fixsterne ihre Bewegung geschaffen?« »In ähnlicher Weise«, erwiedert der Cardinal, »wie du die Bewegung einer Kugel schaffst; denn jene Sphäre wird durch Gott den Schöpfer oder den Geist Gottes nicht bewegt, wie auch die Kugel, wenn du sie laufen siehst, nicht durch dich und deinen Geist bewegt wird, obgleich du sie in die Bewegung versetzt hast, die sie ausführen soll, durch den Wurf deiner Hand, durch den Willen, indem du ihr einen Antrieb gabst (impetum in ipsum faciendo); so lange dieser dauert, wird sie bewegt«**).

---

*) Offenbar besteht ein inniger Zusammenhang zwischen diesen Vorstellungen und den eigentümlichen Ansichten des Cardinals Cusa über die Bewegung der Erde. Man vergl. über diese besonders E. F. Apelt, die Reformation der Sternkunde. (Jena 1852) p. 15—30 und S. Günthers Studien zur Geschichte der mathematischen und physikalischen Geographie. Halle 1879 p. 23 u. f.

**) Ich werde den im Folgenden häufig vorkommenden Ausdruck impetus regelmäßig mit »Antrieb« übersetzen, da es mir wichtiger scheint, in der deutschen Wiedergabe eines solchen Ausdrucks durchgehends das gleiche, annähernd dem Sinn entsprechende Wort zu gebrauchen, als den vergeblichen Versuch zu machen, durch wechselnde Uebertragung den mannichfaltigen Modificationen der Auffassung zu folgen. Das im Text citirte impetum in ipsum facere ist offenbar gleichbedeutend mit dem alsbald folgenden impetum ei imprimere und demgemäß übersetzt.

Ein Zusatz erklärt den Unterschied im Verhalten der durch Menschenhand geworfenen oder gestoßenen Kugel und der durch göttlichen Willen in Bewegung gesetzten Sphäre. »Ich bemerke«, sagt Cardinal Cusa, »dass die Bewegung der Kugel nachlässt und aufhört, weil sie nicht eine Bewegung ist, die der Kugel als eine natürliche innewohnt, sondern eine accidentelle und gewaltsame. Sie hört also auf, wenn der Antrieb, der ihr eingeprägt ist, nachlässt (impetu, qui impressus est ei, deficiente). Wäre aber die Kugel vollkommen rund, so würde, (wie schon gesagt) ihre Kreisbewegung, weil sie solcher Kugel natürlich und durchaus nicht gewaltsam wäre, niemals aufhören.«

Dieser Bestimmung gemäß wird also dieselbe Bewegung, die der unvollkommenen Kugel gewaltsam ist, der vollkommenen eine natürliche sein. Diese eigentümliche Auffassung der traditionellen Unterscheidung ist mit einer Beseitigung des Gegensatzes fast gleichbedeutend. Wie jene alten griechischen Philosophen nimmt auch Nicolaus von Cusa bei Vergleichung der Kreisbewegung des Himmels mit der der irdischen Körper vor allem die Uebereinstimmung der Erscheinungen wahr; die dauernde Kreisbewegung ist ihm der einfachere, die aufhörende der verwickeltere Fall. Freilich greift er dann doch, statt, wie man erwartet, aus der Unvollkommenheit der bewegten Kugel das Aufhören der Bewegung zu erklären, wieder zur Annahme eines wesentlich andern Verhaltens des gewaltsam wirkenden Antriebs: nicht in Folge der Gegenwirkung des Widerstandes, sondern weil er ein gewaltsamer ist, nimmt der »eingeprägte Antrieb« ab.

Kann deshalb in Nic. von Cusas Auffassung — auch in der Beschränkung auf die Kreisbewegung — nur eine Annäherung an den Begriff des absoluten Beharrens gefunden werden, so liegt ein unzweifelhafter und entscheidender Fortschritt darin, dass er die directe Uebertragung der Bewegung auf den bewegten Körper, die Aristoteles als unannehmbar betrachtet, als Tatsache unbedingt anerkennt. Obgleich seine Auseinandersetzung sich unmittelbar nur auf die rollenden oder gedrehten Körper bezieht, so gewinnt

sie doch namentlich durch die ausdrückliche Bezugnahme auf den Wurf als Ursache der Bewegung die allgemeinere Bedeutung eines Widerspruchs gegen die aristotelische Lehre.

In der Geschichte der neueren Naturwissenschaft sehen wir nicht selten eine wesentliche Förderung der Forschung sich daraus ergeben, dass, unter Verzicht auf begriffliche Verdeutlichung des natürlichen Geschehens, schlechthin als gegeben gesetzt wird, was man bis dahin als unbegreiflich bezweifelt und bestritten hatte. Auch die Lehre von einer Uebertragung der Fähigkeit zur Fortsetzung der Bewegung scheint uns mehr ein Verzicht auf Erklärung als eine eigentliche Erklärung zu sein. Diese Auffassung entspricht jedoch nicht den Worten und der Absicht Nicolaus von Cusa. Es ist in der Tat mehr als eine Umschreibung der Tatsache, wenn er die mitgeteilte Bewegung motus impressus, den übertragenen Antrieb impetus impressus nennt. Diese Bezeichnungsweise, die nach einiger Zeit die übliche geworden ist, durch die fast drei Jahrhunderte später noch Newton die Uebertragung der Kraft und der Bewegung veranschaulicht, hatte, ehe sie dem physikalischen Denken dienstbar gemacht wurde, in der Terminologie der »geheimen« Wissenschaften die mannichfaltigste Verwendung gefunden. Ueberall, wo von mystischen »Einflüssen« die Rede ist, sei es in der Alchemie, wenn es sich um die Beziehungen zwischen den 7 Planeten und den 7 Metallen handelt, sei es in der Astrologie und den astrologischen Capiteln der älteren Medicin, sei es im Bereich der eigentlichen Magie — begegnet uns die »Impression«, das »Imprimiren« der geheimen Kraft. Aus der astrologischen Periode der Meteorologie hat sich für wässrige wie feurige Meteore der Ausdruck »Impressionen« lange erhalten. Durch »Influenz« und »Impression« kamen alle jene zahllosen Fernwirkungen und übertragenen Wirkungen zu Stande, mit denen frommer und unfrommer Glaube die sinnliche wie die übersinnliche Welt erfüllte. Zu erörtern, wie auf diesem Wege die Mitteilung der Kräfte und Fähigkeiten sich verwirklicht, gehörte zu den Aufgaben der mystischen Wissenschaft. In diesem Sinne erklärt noch Paracelsus

die Ausführung der Lehre von den »Impressionen« für den Hauptgegenstand der kabalistischen Magie.

Fehlt demnach der Vorstellung von einer »Einprägung« der Kraft noch viel zur Bedeutung eines wissenschaftlichen Begriffes, so spricht sich doch in ihr die Ueberzeugung aus, dass ein Wirken ohne fortgesetzte Berührung als in der Natur der Dinge gegeben anerkannt werden muss. Von der gleichen Ueberzeugung ausgehend, gelangte ohne Zweifel auch Nicolaus von Cusa oder derjenige, dem er folgte, dazu, die Schwierigkeit, die Aristoteles in dem Problem der Erhaltung der Bewegung fand, durch die Annahme einer Uebertragung des impetus zu beseitigen. Es ist eine Gattung natürlicher Wirkungsweisen, der er diese Uebertragung unterordnet, indem er sie mit dem Ausdruck impressio bezeichnet.

In der Aeußerungsweise der Schrift »über das Kugelspiel« liegt keine Nötigung, das Verdienst der soeben gekennzeichneten Wendung in der Bearbeitung unsres Problems dem Cardinal von Cusa zuzuschreiben; eine gründliche Durchforschung der älteren, namentlich auch der arabischen Litteratur wird vermutlich zur Entdeckung gleichdenkender Vorgänger in viel früherer Periode führen. Eine Ausdrucksweise wenigstens, die der soeben besprochenen nahe verwant ist, kommt im Zusammenhang der Erörterungen über den gleichen Gegenstand schon bei den ältesten griechischen Auslegern des Aristoteles vor. Es wird nämlich in den Erläuterungen der Themistius und Simplicius, die zum größeren Teil die Auffassung und die Worte des Alexander von Aphrodisias (200 n. Chr.) wiedergeben, die nach Aristoteles Lehre der Luft übertragene bewegende Kraft als eine *δύναμις ἐνδοϑεῖσα* bezeichnet und zur Verdeutlichung dieses Begriffs, der vorübergehenden Befähigung gegenüber, die das Eisen nur in der Nähe des Magneten zeigt, auf diejenige hingewiesen, die ein Körper in Folge der Erwärmung erlangt, indem er nicht allein selbst warm wird, sondern auch »als eine eigene Kraft« (*οἰκεία δύναμις*) die Fähigkeit erlangt, selbst weiter zu erwärmen und diese Kraft weiterzugeben. »Dies, heißt es bei Themistius, geht eine Weile so fort und hört dann all-

mählich auf, indem nach und nach die von dem Feuer eingegebene Kraft sich verringert«*). Dass man eine solche Erläuterung auf die Lehre von der Vermittlung der Bewegung durch das Medium, nicht aber auf die Vorstellung der directen Uebertragung anwendbar fand, macht nur der Gesammtcharakter dieser Commentare begreiflich. Offenbar besteht keine wesentliche Verschiedenheit zwischen der *δύναμις ἐνδοθεῖσα* und dem impetus impressus; dem entsprechend findet sich auch in der alten von Hermolaus Barbarus herrührenden Uebertragung der Stelle des Themistius die Wendung: vim imprimere.

Klare Vorstellungen über das Beharren der Bewegung finden wir nach Nic. von Cusa zunächst bei dem Manne, der als einer der größten Naturforscher aller Zeiten erst seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts erkannt worden ist, bei Leonardo da Vinci (1452—1519). Leider sind es noch immer Fragmente aus seinen Manuscripten, denen wir die für die Geschichte der Wissenschaft wichtigsten Tatsachen zu entnehmen haben, und — was schlimmer ist — Fragmente, bei deren Zusammenstellung das Bestreben maßgebend gewesen ist, Leonardos außerordentliche Bedeutung durch möglichst augenfällige Beispiele zu illustriren. Es ist daher auch die Tragweite der hier anzuführenden Aeußerungen nicht mit Sicherheit zu übersehen; noch weniger sind wir in der Lage, eine Einwirkung bestimmter Vorgänger auf Leonardos Denkweise anzunehmen oder in Abrede zu stellen.

Ein vielerörterter Gegenstand ist es jedenfalls, der ihn in einem schon von Venturi mitgeteilten Fragment veranlasst, Ansichten auszusprechen, um derentwillen man ihm die Kenntnis des Beharrungsgesetzes zugeschrieben hat. »Könnten wir«, heißt es in diesem Fragment, »die Erde in Stücke schneiden und diese Stücke oberhalb der Elemente ausstreuen,

*) Brandis Scholia in Aristotelem. Berolini 1836 p. 452. Die lateinische Uebersetzung des Commentars des Themistius ist 1528 in Paris erschienen.

wie die Sterne am Himmel ausgestreut sind, so würde, wenn wir eins dieser Stücke von da oben herabfallen ließen, dieser schwere Körper, zum gemeinsamen Centrum fallend, sicher dort nicht anhalten, seine Bewegung würde ihn bis nahe an den entgegengesetzten Ort der Elemente tragen, und da er hier nicht zur Ruhe kommen kann, würde er wieder umkehren und in die Nähe des Orts zurückkommen, von dem er ausgegangen ist. Er würde zum zweiten Mal denselben Weg machen, zurückkehren und in gleicher Weise fortfahren, ganz wie ein an einer Schnur aufgehängtes Gewicht seitlich abgelenkt und dann sich selbst überlassen, lange Zeit hin und hergeht, bis es endlich unter der Schnur, die es hält, zur Ruhe kommt«*). Allem Anscheine nach ist diese zusammenhangslos mitgeteilte Stelle hauptsächlich bestimmt, den falschen Vorstellungen von einer Bewegung zum Centrum zu widersprechen; sie lehrt, dass ein Körper, der durch den Fall zum Centrum Geschwindigkeit erlangt hat, wenn er keinen Widerstand findet, sich mit dieser Geschwindigkeit fortbewegen muss, sie sagt eine pendelnde Bewegung voraus und erklärt implicite auch die Fortdauer der Pendelbewegung als Folge der in tiefster Lage erlangten Geschwindigkeit, sie bekundet also eine Beschäftigung mit Tatsachen und eine Auffassung dieser Tatsachen, die ihre consequente Durchführung nur auf Grund des Beharrungsgesetzes finden kann, aber Kenntnis dieses Gesetzes nicht voraussetzt und nicht beweist.

Das gleiche gilt von Leonardos Betrachtung über die Wasserstrudel. »Wenn das Wasser«, heißt es hier, »sich nicht über der Luft halten kann, wie kommt es, dass bei den Wasserstrudeln das Wasser einen Wall um die Höhlung bildet, die nur Luft enthält? Wir haben gezeigt, dass jeder schwere Körper in der Richtung, nach der er sich bewegt, Schwere entwickelt (déploye de la gravité); das ist der Grund, weshalb die Wasserstrudel in der Mitte hohl wie Brunnen

*) J. B. Venturi, essai sur les ouvrages physicomathématiques de Léonard de Vinci. Paris 1797 p. 9. Diese wie die beiden folgenden Stellen sind, soviel mir bekannt, nur in französischer Uebersetzung veröffentlicht.

sind; das Wasser, das die Wände der Höhlung bildet, hält sich daselbst so lange, als es die Rotationsbewegung beibehält, die man ihm mitgeteilt hat (qu'on lui a imprimé); während dieser ganzen Zeit ist es schwer (elle pèse) nach der Richtung seiner Bewegung«*). Hier wird also zunächst als Tatsache betrachtet, dass der Körper die mitgeteilte Bewegung eine zeitlang beibehält, und hinzugefügt, dass er in der Richtung dieser Bewegung Kraft und Widerstand ausübt; das ist offenbar der Sinn des, wie Venturi sagt, von da Vinci häufig wiederholten Ausspruchs, dass der Körper in der Richtung seiner Bewegung »wiegt« oder »Schwere entwickelt«. Der Wortlaut lässt ferner erkennen, dass L. d. V., wie seine Vorgänger an die Mitteilung eines Antriebs zur Kreisbewegung glaubt. Da also auch hier von einer Erhaltung weder der gleichen Geschwindigkeit noch der geraden Richtung die Rede ist, so lässt sich auch von dieser Ausführung nicht behaupten, dass ihr Inhalt über den von N. v. Cusa erreichten Standpunkt wesentlich hinausführe. Man könnte die übereinstimmende Auffassungsweise beider Forscher auf ein Princip der »zeitweiligen« Erhaltung der mitgeteilten Bewegung zurückführen. Wichtig ist jedoch, dass in den angeführten Sätzen durch Leonardo da Vinci Bewegungserscheinungen in den Kreis der Betrachtung gezogen werden, die in der bekannten älteren Litteratur bisher in der gleichen Beziehung noch nicht erörtert worden waren.

Auf ein drittes, den beiden citirten sich anschließendes Fragment wird in anderm Zusammenhange einzugehen sein. Wird auch diese Prüfung kein abweichendes Resultat ergeben, so erscheint es doch notwendig, die bestimmte Aeußerung des Zweifels denjenigen gegenüber, die L. da Vinci als Entdecker des Beharrungsgesetzes feiern, auf die Verwertung der bisher veröffentlichten Fragmente ausdrücklich zu beschränken. Der außerordentliche Scharfblick, der sich in allen bekannt gewordenen mechanischen Untersuchungen des großen Mannes bekundet, gibt der Vorstellung, dass er auch

*) Venturi, l. c. p. 21 u. f.

in dieser Beziehung vor Galilei die volle Wahrheit habe sehen können, volle, unbestreitbare Berechtigung.

L. da Vincis bedeutende Leistungen im Bereich der mechanischen Wissenschaften sind, wie bekannt, Jahrhunderte hindurch in seinen Handschriften begraben geblieben. Dass auf dem Wege, den er so erfolgreich beschritten, die folgende Generation noch einmal zu beginnen hatte, geht aufs klarste aus der 18 Jahre nach seinem Tode (1537) ererschienenen »neuen Wissenschaft« des Niccolo Tartaglia hervor. Diese Schrift bedeutet in der Tat einen neuen Anfang, wie er kaum dürftiger zu denken ist. Die Fragen und Angaben der Artilleristen haben den berühmten Mathematiker zur Beschäftigung mit der Bewegungslehre veranlasst; in den Werken des Archimedes, deren ältesten Abdruck wir ihm verdanken, hatte er das Vorbild einer mathematischen Behandlung mechanischer Probleme kennen gelernt, auch fehlte es ihm nicht an Unabhängigkeit des Geistes der Autorität des Aristoteles gegenüber; dennoch hat er mit einem außerordentlichen Aufwand an formell mathematischer Deduction seinen Hauptgegenstand, die Lehre von der Wurfbewegung, nicht wesentlich gefördert. Unter einer Folge von »comune sententie«, die bei seinen Beweisen die Hauptgrundlage bildet, figurirt als vierte die Behauptung: der gewaltsam bewegte Körper übe auf einen Widerstand eine um so kräftigere Wirkung aus, je näher dieser Widerstand dem Anfang der Bewegung sei. Diese Voraussetzung wird dann weiterhin so verwertet, als sei in Wirklichkeit für jede beliebige Entfernung proportionale Abnahme der Wirkung erfahrungsmäßig festgestellt. Mit Hilfe der »Suppositio«, dass ein Körper in jeder Bewegung um so schneller ist, je stärker seine Wirkung, wird dann sehr leicht in aller Form erwiesen: dass die gewaltsame Bewegung an Geschwindigkeit von Anfang bis zu Ende stetig abnimmt. Die so zum Lehrsatz erhobene Behauptung des Aristoteles bildet eine Hauptgrundlage aller weiteren Beweisführung*). In gleicher Weise wird

*) Im Wesentlichen der gleichen Art sind fast ohne Ausnahme die Ableitungen der »Nova Scientia«. Die günstigeren Urteile über

deducirt, dass bei der natürlichen Bewegung eine continuirliche Zunahme der Geschwindigkeit stattfinden muss; da nun ein Körper unmöglich gleichzeitig an Geschwindigkeit wachsen und abnehmen kann, so folgt nach T., dass kein Körper in irgend einem Teil der Zeit oder des Raums eine aus natürlicher und gewaltsamer gemischte Bewegung haben kann. Dem entspricht Tartaglias Construction der Bahn der geworfenen Körper; die natürliche Bewegung, die sich (wenn kein Widerstand hindert) jeder gewaltsamen anschließt, beginnt genau an dem Punkt, wo diese völlig aufgehört hat, der letzte Teil der Bahn ist daher immer geradlinig und vertikal; allerdings hat T. nicht übersehen können, dass der geworfene Körper in allen Teilen seiner Bahn unter dem Einflusse der Schwere steht, ja er erklärt ausdrücklich, dass eben deshalb die Bahn in dem der gewaltsamen Bewegung angehörigen Teil von Anfang an gekrümmt sei, wenn gleich sie der anfänglich schwachen Abweichung wegen in einen geradlinigen und gekrümmten Teil zu zerfallen scheine; aber er merkt nicht, dass in dieser Abweichung von der Richtung des Wurfs schon eine »Mischung« der natürlichen mit der gewaltsamen Bewegung sich bekundet, er steht also seiner Aufgabe völlig hilflos gegenüber.

Die Krümmung der Wurflinie wird in einer späteren Schrift des Tartaglia, den 1546 erschienenen Quesiti et inventioni diversi umständlicher besprochen. In einer Unterredung zwischen dem Herzog Francesco Maria von Urbino und dem Verfasser*) wird zunächst festgestellt, dass die Ursache für die anfänglich geradlinige Bewegung der abgeschossenen Kugel in der großen Geschwindigkeit zu suchen ist, mit der die Kugel die Mündung des Geschützes verlässt,

---

diese Schrift, die man in einigen historischen Darstellungen findet, können nicht auf genauerer Kenntnisnahme beruhen. Als nicht zutreffend muss insbesondere die Schilderung der Verdienste Tartaglias um die Wurflehre bei Poggendorff (Geschichte der Physik p. 126) bezeichnet werden.

*) Opere del famosissimo Nicolo Tartaglia. In Venetia 1606. Darin Quesiti diversi L. I. q. 3. p. 20 ff.

und dass ebenso das Nachlassen dieser Geschwindigkeit bewirke, dass sie in ihrer Bewegung sich in krummer Linie erdwärts neige: je mehr die Geschwindigkeit nachlässt, um so größer wird die Neigung oder Krümmung der Bahn. Dass aber die Geschwindigkeit und ihr Nachlassen diesen Einfluss ausüben können, beruht nach T. darauf, dass der Körper »um so mehr an Schwere verliert, je größer die Geschwindigkeit ist, mit der er durch die Luft bewegt wird«, während andrerseits, was seine Wirkungen anlangt (nel far di suoi effetti), der bewegte Körper eine nach dem Verhältnis seiner Geschwindigkeit zunehmende Schwere (gravità) erlangt. Bei aller anderweitigen Unklarheit geht aus diesen Auseinandersetzungen ziemlich deutlich hervor, dass auch Tartaglia die Fortdauer der Bewegung in der Richtung des Wurfs als schlechthin naturgemäß ansieht; nichts weiter glaubt er erklären zu müssen als die Beseitigung des Hindernisses, das die Schwere einer von der Richtung zum Centrum abweichenden Bewegung entgegensetzt.

Eine verwante Aeußerung in Tartaglias Nova Scientia darf um so weniger unerwähnt bleiben, je spärlicher die wertvollen Sätze in dieser Schrift zu finden sind. T. stellt hier der Ansicht derjenigen, die den fallenden Körper in einem diametral durch die Erde gebohrten Kanal am Mittelpunkt sofort zur Ruhe kommen lassen, als die bessere und wahre die eigene gegenüber, die im wesentlichen mit der oben angeführten von L. da Vinci übereinstimmt. Der Körper, meint er, wird vielmehr durch die große Geschwindigkeit, »die sich in ihm findet«, genötigt sein, in gewaltsamer Bewegung sehr weit über das Centrum hinauszugehen, indem er zum Himmel der entgegengesetzten Halbkugel aufsteigt; dann wird er in natürlicher Bewegung zum Centrum zurückkehren, über dasselbe nochmals hinausgehen u. s. w. und dabei, während gewaltsame und natürliche Bewegung wechseln, beständig an Geschwindigkeit abnehmen und endlich im Centrum selbst zur Ruhe kommen. Charakteristisch ist, dass Tartaglia an diese Betrachtung nichts weiter knüpft als die Erwägung: dass aus der natürlichen Bewegung die

gewaltsame entstehen könne, aber niemals umgekehrt die natürliche aus der gewaltsamen*). —

Die Erkenntnis, dass es für die Fortdauer der Bewegung der Vermittlung des Mediums nicht bedürfe, gelangte naturgemäß zu größerer Bedeutung, sobald sie ausdrücklich der aristotelischen Lehre gegenübergestellt wurde. Dies scheint zuerst Tartaglias Nebenbuhler, Girolamo Cardano gewagt zu haben, freilich zunächst nur zögernd. »Aristoteles«, sagt er**), »zweifelt in seinen mechanischen Problemen, welches die Kraft sei, die den Stein bewegt, nachdem er fortgeschleudert ist? und zweifelhaft ist nicht, dass es zum Teil die bewegte Luft ist, sowohl nach dem Vernunftschluss: sie bewegt, weil sie bewegt wird — als nach der Erfahrung wie bei den Blitzen***) und dem, was durch den Wind getrieben wird; aber bei den Geschützen und Bogen und Pfeilen scheint dies nicht auszureichen; deshalb ist anzunehmen, dass, wie die Wärme und Kälte in Körpern von entgegengesetzter Natur eine zeitlang bleiben und wirken, so auch die gewaltsamen Bewegungen. Zum Beweis dient, was aus längeren Wurfmaschinen geschleudert wird; denn obgleich dieselben keine Luft enthalten und doch auch nicht leer sind, werfen sie Pfeile und Geschosse weiter, weil jene Kraft ihnen fester eingeprägt wird (vis illa firmius imprimitur), wie von Steinen und Eisen dasjenige, was sich länger im Feuer aufgehalten hat oder anhaltend mit Blasebälgen zum Glühen erhitzt worden ist, dann um so langsamer abgekühlt wird und anderes durch jene von außen gekommene Wärme brennt und entzündet, obgleich es von Natur kalt ist.«

---

*) Nova Scientia Lib. I Prop. I p. 13—14 der citirten Ausgabe. Ein directer oder indirecter Einfluss L. d. Vincis auf Tartaglia ist bisher nicht nachgewiesen, aber — wie auch bei Cardano — keineswegs unwahrscheinlich.

**) H. Cardani opus novum de proportionibus numerorum, motuum, ponderum etc. Basileae 1570 Prop. 90 p. 83. Die Stelle muss vor 1550 geschrieben sein.

***) In Cardani de subtilitate ed. 1550 p. 54 wird das dahin erläutert, dass der Blitz die Bäume niederwirft ohne sie zu berühren.

Wie zur Entschuldigung seiner Abweichung vom Aristoteles bemerkt Cardano: derselben Ansicht seien Alexander und Simplicius. Der angeführte Wortlaut ergibt jedoch, dass C. vielmehr die Auffassung und die Ausdrucksweise der alten Commentatoren, insbesondere den Vergleich des Themistius*) zur Verdeutlichung seiner eigenen, dem Inhalte nach entgegengesetzten Ansicht wohl geeignet befunden hat. Dass er diese letztere unter dem Einflusse des N. v. Cusa ausgebildet hat, ist mindestens wahrscheinlich; er hat nachweislich die Werke des Cardinals gekannt und hochgeschätzt, auch erhebt er nirgends den Anspruch darauf, eine neue Lehre zur Geltung zu bringen. Zu bemerken ist jedoch, dass die Beschränkung der Betrachtung auf rollende und gedrehte Körper bei ihm nicht mehr vorhanden ist. Bei der ausführlichen Besprechung des gleichen Gegenstandes in der Schrift de subtilitate**) sagt Cardano: »Der geworfene Körper wird durch die Kraft bewegt, die er von dem Werfenden erhalten hat« (vi acquisita a projiciente) und weiterhin: »Was ihn bewegt, ist der erlangte Antrieb« (impetus acquisitus). Das ist fast wörtlich die Erklärung des N. v. Cusa. Was Cardano bei der gleichen Gelegenheit hinzufügt, ist eine weitschweifige Erörterung der Gründe für und gegen die aristotelische Ansicht. Auch in dieser Ausführung verzichtet er wenigstens für einen Teil der Bewegungserscheinungen nicht auf die fördernde Mitwirkung der Luft. Wie Tartaglia hält nämlich auch C. an der vermeintlichen Erfahrungstatsache fest, dass bis zu einem gewissem Abstande die Wirkung der abgeschossenen Pfeile und Kugeln zunächst zunimmt; er schließt daraus ganz allgemein, dass die gewaltsame Bewegung nicht zu Anfang, sondern in der Mitte am schnellsten ist, wie dies auch Aristoteles zu behaupten scheint***), und dies scheint ihm unerklärlich, wenn man auf die helfende Wirkung der Luft verzichtet; denn »die Luft

*) S. oben p. 379—380.

**) H. Cardani de subtilitate ed. 1550 p. 54—58.

***) De coelo II, 6 B. 288a 24. An andern Stellen spricht A. nur von der Verlangsamung der gewaltsam bewegten Körper.

fördert anfangs die Bewegung nur wenig; dann aber wird ihre natürliche Bewegung, insofern sie bewegt wird, stärker, insofern sie aber gleichzeitig bewegt, nimmt sie allmählich ab, es muss also die Geschwindigkeit notwendig so lange zunehmen, bis sie weniger zu bewegen anfängt, als sie bewegt zu werden ihrer Natur nach fähig ist*)«.

Ohne Rücksicht auf diese wunderliche Ergänzung fand Cardanos Antwort auf die alte Frage bei Mathematikern und unabhängigen Philosophen Zustimmung. Die außerordentliche Verbreitung, deren sich die Schrift de subtilitate zu erfreuen hatte, kam auch der Lehre von der vis impressa zu Gute. Wie sehr sie zeitgemäß war, darf man daraus entnehmen, dass selbst J. C. Scaliger, der in seinen exercitationes gegen Cardano (1557) sich nicht leicht eine Gelegenheit zum Widerspruch entgehen lässt, hier nur die Ausführung ungenügend, die Ansicht selbst als zutreffend, ja als selbstverständlich bezeichnet. »Schon als Knaben«, sagt er, »die von geschriebener Philosophie nichts wussten, hatten wir die Antwort: die Kraft der treibenden Sehne bleibt im Pfeil«**). Die Aufgabe sei, nicht das zu sagen, sondern zu erklären, wie es geschehe. Erklären hieß auch für Scaliger noch: die Behauptung in den aristotelischen Schematismus einfügen, seine Erläuterung ist daher nur insofern nicht ohne Bedeutung, als sie durch Wiederholung der Ausdrücke motus impressus und vis impressa in einem gleichfalls viel gelesenen Buche dazu beiträgt, Wort und Begriff in der Sprache der Gelehrten einzubürgern.

Unter denen, die sich derselben bedienen (ohne übrigens einen Vorgänger zu nennen) ist der italienische Philosoph Bernardino Telesio hervorzuheben. In seiner Schrift de rerum natura (1565) heißt es in bestimmter Wendung gegen den Aristoteles: »Was durch Gewalt geworfen wird, wird keineswegs von der treibenden Luft, sondern von der eingeprägten

---

*) Im Original lauten die letzten Worte noch weniger verständlich: *quoad plus movere minus incipit quam moveri natura sit aptum.*

**) J. C. Scaligeri exotericarum exercitationum lib. XV de subtilitate ad H. Cardanum ed. 1576 p. 127.

Kraft getragen.« Auch Telesio findet es seiner Erklärung durchaus entsprechend, dass mit der Entfernung von dem Werfenden die Bewegung sich verlangsame, weil mit dieser Entfernung die mitgeteilte Kraft allmählich abnehmen müsse*).

Ebenso urteilte Giordano Bruno, als er im Jahre 1586 in seiner großen Pariser Disputation in der 35. der 120 Thesen gegen den Aristoteles gleichfalls die vis impressa verteidigte**).

Eine wichtige Rolle spielt derselbe Begriff in dem Denken des Joh. Bapt. Benedetti, des bedeutendsten unter Galileis unmittelbaren Vorgängern. In den »Disputationen über einige Ansichten des Aristoteles« bezeichnet B., über Cardano hinausgehend, die Lehre von der Erhaltung der Bewegung durch das Medium nicht nur als unzureichend, sondern als völlig falsch; er erörtert näher, wie insbesondere eine Luftbewegung »zur Vermeidung des leeren Raums« dem Zweck nicht entspreche, da eine solche die Geschwindigkeit des geworfenen Körpers vielmehr hemmen müsse. Seine eigene Erklärung stimmt im wesentlichen mit der mehrfach erwähnten überein. »Die Geschwindigkeit des bewegten Körpers«, sagt er, »wenn derselbe von dem bewegenden getrennt ist, hat ihren Ursprung in einer gewissen natürlichen Impression in Folge des empfangenen Antriebs« (a quadam naturali impressione ex impetuositate recepta a dicto mobili)«***). Eine erhöhte Bedeutung erhält diese Antwort bei Benedetti dadurch, dass er dieselbe auch zur Erklärung der beschleunigten Bewegung fallender Körper anwendet. »Diese Impression und dieser Antrieb (impetuositas)«, sagt er im unmittelbar folgenden Satze, »nimmt bei den geradlinigen

---

*) B. Telesii de rerum natura. Lib. II. cap. 10 p. 56.

**) Jord. Bruni Nolani opera latine conscripta recens. F. Fiorentino. Neapoli Vol. I 1879 p. 138 *quae virtus impressa quandiu durat, tandiu pellit.*

***) Jo. Bapt. Benedetti speculationum liber. Taurini 1585 p. 184. Diese und die folgende wichtige Stelle sind schon von Whewell (history of the inductive sciences, third edition (1851) II, 17—18) hervorgehoben, seitdem aber in historischen Ausführungen meist unberücksichtigt gelassen.

natürlichen Bewegungen beständig zu, da in diesem Falle der bewegte Körper beständig in sich die bewegende Ursache, dass heißt die Neigung hat, zu dem ihm von der Natur angewiesenen Orte zu gehen.« »Aristoteles«, meint B., »hätte (de coelo I, 8) nicht sagen sollen, dass der Körper um so schneller sei, je näher er seinem Ziele kommt, sondern vielmehr um so schneller, je weiter er sich vom Ausgangspunkt entfernt, weil die Impression immer in dem Verhältnis größer wird, je mehr der Körper sich naturgemäß bewegt, und er beständig neuen Antrieb (impetus) empfängt, da er in sich die Ursache der Bewegung enthält«*).

Für die Genesis dieser wesentlich neuen Ansicht ist die Antwort beachtenswert, die Benedetti auf Aristoteles' Frage gibt: weshalb die Körper durch die Schleuder viel weiter geworfen werden als durch die Hand**). Aristoteles (oder vielmehr der Verfasser der Quaestiones mechanicae) hatte als Ursache angedeutet: dass Alles, was in Bewegung ist, leichter bewegt wird, als das Ruhende; und dass bei der Schleuder die Hand das Centrum bilde, der geschleuderte Körper also vom Centrum entfernt die Bewegung erhalte und demgemäß um so rascher bewegt werde. Benedetti findet diese Erklärung unzureichend; nach seiner Meinung nimmt mit der Zahl der Umdrehungen der dem geschleuderten Körper eingeprägte Antrieb zu und demgemäß muss auch seine Geschwindigkeit eine größere sein als beim Wurf aus freier Hand***). So einfach das klingt, so wird man doch vergebens bei B.s Vorgängern ähnliches suchen; und ebenso muss auch der angeführte, auf das gleiche Princip basirte Satz als ein erster Versuch zur rationellen Erklärung der Fallbeschleunigung betrachtet werden. Aristoteles hatte die Zunahme der Geschwindigkeit schlechthin als charakteristisch für die Bewegung eines Körpers zu dem ihm eigentümlichen Ort betrachtet; noch Tartaglia weiß zur Er-

*) Ganz ähnlich äußert B. sich p. 287 oben.

**) Aristotelis quaest. mechan. recens. et illustr. J. P. van Capelle Amstelodami 1812 p. 51—52.

***) L. c. p. 160.

läuterung nichts weiter hinzuzufügen als den Vergleich aus dem menschlichen Gemütsleben. »Wie ein Pilger«, sagt er, »der aus der Fremde kommt, wenn er der Heimat nahe ist, sich naturgemäß anstrengt zu gehen, so schnell er kann und um so mehr, aus je ferneren Ländern er kommt; so auch der schwere Körper, da er zu seinem eigenen Neste geht, das ist zum Centrum der Welt; und aus je größerer Ferne von diesem Centrum er herkommt, um so schneller wird er gehen«*).

Bernardino Telesio, der nur die gleichförmige Bewegung als die eigentlich natürliche, den Fall als Wirkung eines nicht naturgemäßen Zwanges betrachtet wissen will, vergleicht die Beschleunigung der fallenden Körper mit der menschlichen Gewohnheit, sich unangenehmer Verpflichtungen möglichst rasch zu entledigen**).

Benedetti erklärt dagegen, ganz im Sinne der späteren Physik, auf Grund der Erkenntnis, dass der einzelne Impuls Bewegung für eine gewisse Zeitdauer überträgt, die Zunahme der Geschwindigkeit durch das Hinzukommen immer neuer Impulse der bewegenden Kraft. Mit seiner Erklärung ist zugleich der Anfang gemacht, dem specifischen Unterschied der gewaltsamen und der natürlichen Bewegung denjenigen der Bewegungen unter dem Einflusse momentan wirkender und continuirlich wirkender Ursachen zu substituiren.

Nicht minder klar spricht Benedetti — auch darin wahrscheinlich der Erste — über das Bestreben der Körper, ihre Bewegung in gerader Linie fortzusetzen. Soviel bekannt, hat niemand vor ihm in bestimmten Worten gesagt, dass der im Kreise geschwungene oder gedrehte Körper und seine Teile in der Richtung der Tangente zu entweichen streben***), und

*) Tartaglia, della nova scientia. Lib. I, prop. 1 p. 13 der Ausgabe von 1606.

**) Telesii de rerum natura lib. II cap. 12 p. 57. Cf. Francesco Fiorentino, B. Telesio ossia studi storici su l'idea della natura nel risorgimento Italiano. Firenze 1872. Vol. I p. 255—56.

***) Benedetti, speculationum liber p. 160 *corpus liberatum cum fuerit a funda, natura duce, iter suum a puncto, a quo prosiliit, per lineam contiguam giro, quem postremo faciebat, suscipit.*

dass diesem Bestreben*) die Spannung des Seils an der Schleuder sowie der Zug entspricht, den die Hand des Schleudernden empfindet. »Die Seile«, sagt er, »erlangen um so größeres Gewicht (pondus), und belasten die Hand um so mehr, je schneller die Schleuder geschwungen und die Bewegung getrieben wird, was von dem natürlichen dem Körper innewohnenden Trieb (appetitus), in gerader Linie fortzugehen, herkommt«**). In dem gleichen Streben der verbundenen Teile des kreisförmig bewegten Körpers findet Benedetti eine der Ursachen dafür, dass die Kreisbewegung, wenn sie eine gewaltsame ist, nicht immer dauert; »je mehr die Teile bewegt werden«, sagt er, »um so mehr wächst in ihnen die natürliche Neigung, gerade fortzugehen, und um so mehr werden sie demnach gegen ihre Natur gedreht; je gewaltsamer sie aber gedreht werden, um so mehr widersteht der eine Teil dem andern und hält gewissermaßen den zurück, der ihm vorangeht«***). Aus demselben Grunde wird die Bewegung eines in der Axe befestigten Rades nach Entfernung der bewegenden Ursache um so länger dauern, je größer es ist oder je näher der Peripherie sein Gewicht liegt, weil sein Weg um so weniger von der Geraden abweicht†).

Am Kreisel demonstrirt Benedetti, wie dieselbe Neigung zur geradlinigen Bewegung bis zu einem gewissen Grade eine Aufhebung der Schwere bewirkt. »Von dieser Neigung«, sagt er, »kommt es her, dass ein Kreisel, der mit großer Gewalt sich dreht, eine Zeit hindurch ganz aufrecht auf seiner Eisenspitze ruht, ohne sich mehr nach der einen als der andern Seite dem Centrum der Welt zuzuneigen, da ein jeder seiner Teile bei solcher Bewegung nicht ganz nach dem Centrum der Welt strebt, sondern vielmehr in die Quere

---

*) Der Ausdruck Centrifugalkraft kommt bekanntlich vor Huyghens nicht vor.

**) L. c. p. 287.

***) Benedetti l. c. p. 285 *quanto violentius volvuntur, tanto magis una resistit alteri et quasi retro revocat eam quam antea reperitur habere.*

†) L. c. p. 287.

nach rechten Winkeln mit der vertikalen oder horizontalen Axe. Wenn ich sage, dass die Teile nicht ganz nach dem Centrum der Welt streben, so sage ich dies deshalb, weil sie niemals absolut dieser Neigung beraubt sind; denn sie bewirkt, dass der Körper auf den einen Punkt sich stützt. Wahr ist jedoch, dass er, je schneller er ist, um so weniger diesen Punkt drückt, der Körper vielmehr um so viel leichter wird«. »Willst du aber«, fährt er fort, »diese Wahrheit klarer sehen, so denke dir, dass der Kreisel, während er mit größter Geschwindigkeit sich dreht, in viele Teile zerschnitten werde; du wirst dann sehen, dass sie alle nicht sogleich abwärts zum Centrum der Welt gehen, sondern in gerader Linie, so zu sagen horizontal bewegt werden«*). Benedetti nimmt nachdrücklich die Entdeckung dieser Tatsachen in Anspruch. »Soviel ich weiß«, sagt er, »ist dies bis jetzt von niemandem in Betreff des Kreisels bemerkt worden.«

Wichtig ist, dass diese Betrachtungen sofort verallgemeinert werden. Zur Erläuterung des Satzes vom Kreisel erinnnert B. daran, dass auch die abgeschossenen Kugeln, je schneller sie sind, um so größeres Bestreben haben, in gerader Linie zu gehen und deshalb um so weniger Neigung zum Centrum der Welt**). Und an einer später folgenden Stelle sagt er ganz allgemein: »ein jeder schwere Körper, mag er durch Natur oder durch Gewalt bewegt sein, erstrebt naturgemäß Geradlinigkeit des Weges«***).

Das klar ausgesprochene Princip blieb jedoch in Benedettis Händen zunächst für Eine weitere Förderung der Bewegungslehre unfruchtbar. Viel klarer als Tartaglia führt er allerdings die Krümmung der Bahn des in der Tangente geschleuderten Körpers darauf zurück, dass der Körper von

*) L. c. p. 285—286.

**) Ibid. p. 285, ganz ähnlich p. 161. Bei aller Aehnlichkeit der Auffassung in Betreff der Aufhebung des Gewichts durch die Bewegung in abweichender Richtung ist doch der Unterschied von der Erklärung des Tartaglia (s. oben S. 385) nicht zu verkennen.

***) L. c. p. 287. *Quodvis grave corpus, aut per naturam, aut per vim motum, rectitudinem itineris naturaliter appetit.*

zwei Kräften bewegt wird, nämlich der »eingeprägten Gewalt« und »der Natur«; auch stellt er diese Erklärung ausdrücklich der Behauptung Tartaglias gegenüber, nach der ein Körper nicht gleichzeitig in gewaltsamer und natürlicher Bewegung sich bewegen könne*); dagegen steht auch für Benedetti fest, dass der »eingeprägte Antrieb« naturgemäß, also abgesehen vom Widerstand des Mediums, beständig abnimmt. In Uebereinstimmung mit Tartaglia scheint er eine gewisse Abnahme der vis impressa als die Vorbedingung dafür anzusehen, dass die Schwere ihre ablenkende Wirkung auf den geworfenen Körper äußern könne**). In diesen Ansichten lag ein wesentliches Hindernis für die weitere Verwertung seiner Erkenntnis; eine eigentliche Construction der Wurflinie scheint er nie versucht zu haben.

Unfruchtbar blieb in gleicher Weise Benedettis neue Lehre über den Ursprung der Beschleunigung und die Anwendung derselben auf die natürliche Bewegung der schweren Körper. Die Erklärung aller Fortdauer der Bewegung durch eine »vis« impressa erschwerte das Verständnis für das Eigentümliche derjenigen Bewegungserscheinungen, die unter dem Einflusse einer »naturgemäß« fortwirkenden Ursache zu Stande kommen. Es war nicht ohne weiteres einleuchtend, dass durchaus Verschiedenes resultiren müsse, wenn nach B.s Ausdruck die Kraft als eine »natürliche Impression« dem Körper übertragen wird und wenn sie als »Natur« ihm innewohnt, ja Benedetti selbst hat demgemäß als möglich angesehen, dass die vis impressa auch bei der gewaltsamen Bewegung anfangs beschleunigend wirke. »Wenn es wahr wäre«, sagt er, »dass die Kugel, nachdem sie den Lauf des Geschützes verlassen, in einer gewissen Entfernung schneller ist als zu Anfang, so möchte das von einer Ursache herrühren, die teilweise derjenigen ähnlich wäre, die bei den natürlichen Bewegungen eine Zunahme der Geschwindigkeit

*) L. c. p. 161.

**) L. c. p. 160. *Verum quidem est, impressum illum impetum continuo paulatim decrescere, unde statim inclinatio gravitatis eiusdem corporis subingreditur.*

mit der Entfernung vom Ausgangspunkt bewirkt, weil der geschossene Körper eine gewisse Strecke hindurch bewegt würde, wie durch natürliche Bewegung«*).

Andrerseits konnte man sehr wohl eine Beschleunigung infolge der wiederholten Kraftimpulse bei der Schleuderbewegung begreifen, ohne verständlich zu finden, dass in ähnlicher Weise die Zunahme der Fallgeschwindigkeit zu Stande komme, so lange die Ursache des Falls ausschließlich in einem gleichbleibenden innern Verlangen der fallenden Körper gesehen wurde.

Der Forschung Benedettis schließt sich diejenige Galileis unmittelbar an; seine Erstlingsarbeit, das Fragment de motu gravium, ist unverkennbar unter dem Einflusse der Hauptschrift des bedeutenden Vorgängers entstanden. Dieser Zusammenhang wie die anderweitigen hochinteressanten Aufschlüsse, die sich Galileis ältester Schrift entnehmen lassen, haben eigentümlicher Weise bis heute kaum Beachtung gefunden. Die Veranlassung dazu hat vermutlich die unkritische Weise der ersten Veröffentlichung durch E. Alberi gegeben**). In dieser ist nämlich den unzweifelhaft älteren Bestandteilen, dem Bruchstück eines Dialogs und vier nach Inhalt und Behandlungsweise verwanten Abhandlungen über specielle Fragen der Bewegungslehre ein Abschnitt über die natürlich beschleunigte Bewegung angereiht, der in seinem größeren Teil fast wörtlich mit Galileis lateinisch geschriebenen Auseinandersetzungen über denselben Gegenstand in dem Hauptwerk von 1638 übereinstimmt. Statt nun aus der in die Augen springenden Ungleichartigkeit dieser Bestandteile zu entnehmen, dass die Handschrift, wie sie vorlag, Nichtzu-

*) Op. cit. p. 250. Die vorsichtig bedingte Aeußerungsweise zeigt, dass B. die Tatsache, die er erklärt, nicht als verbürgt betrachtet. Einen entschiedenen Widerspruch hat der Angabe Tartaglias wohl erst Galilei entgegengesetzt. Man vergl. dessen Trattato di fortificazione cap. XXIV. Opere di Galileo Galilei ed. Alberi. Vol. XI. p. 181.

**) Sermones de motu gravium (nunc primum editi) in Le Opere di Galileo Galilei, prima edizione completa Firenze 1842—56. Vol. XI p. 1—80. Ich citire im Folgenden stets diese Ausgabe als »Opere«.

sammengehöriges vereinigt, hat der Herausgeber vielmehr jene Uebereinstimmung verwertet, um zu beweisen, dass Galileis wichtigste Entdeckungen zur Bewegungslehre schon der frühen Periode angehören, die man als wahrscheinliche Entstehungszeit für den Dialag de motu gravium betrachten muss, und dass demnach das Größte, was die Wissenschaft Galilei verdankt, schon in seinen Jünglingsjahren, kurz nach dem Beginn seiner Forschertätigkeit geschaffen und so gut wie vollendet war. Neben diesem überraschenden Ergebnis musste freilich der anderweitige Inhalt der Schrift kaum der Beachtung wert erscheinen.

Die seltsame Folgerung ist fast allgemein acceptirt worden*). Die Gewohnheit, dem Genius alles Mögliche zuzutrauen, hat hier dazu geführt, ihn auch das Unmögliche leisten zu lassen; denn in dies Gebiet wird man doch wohl die Fähigkeit verweisen müssen, gleichzeitig als Anfänger auf dem Wege zur Wahrheit zu tasten und ihr als Meister ins Auge zu sehen. Dass nichts Geringeres als eine solche Fähigkeit die Voraussetzung ist, wenn in Wirklichkeit Galileis Entdeckung der Bewegungsgesetze in die Zeit seiner ersten Pisaner Professur (1589—92) zu setzen wäre, wird am besten erhellen, wenn wir zunächst ohne Rücksicht auf die Abhandlung über die natürlich beschleunigte Bewegung den Standpunkt seiner ersten Arbeit in Betracht ziehen. Ueber die Zeit ihrer Entstehung kann kaum ein Zweifel stattfinden, wenn man ihre Ausführungen mit der Behandlung gleichartiger Gegenstände in der italienisch geschriebenen Abhandlung della scienza meccanica vergleicht, die Galilei selbst in die ersten Jahre seiner Paduaner Professur verlegt. Die un-

*) Am weitesten ist in der geschichtlichen Verwertung der vermeintlichen Tatsache Vinc. Antinori gegangen. Man vergl. die Abhandlung sulla filosofia del Galileo (geschrieben 1863) in Scritti editi e inediti di V. Antinori. Firenze 1868. Aber auch in dem soeben erscheinenden wichtigen Werk von A. Favaro: Galileo Galilei e lo Studio di Padova. Firenze 1883. Vol. I p. 41 ist die Ansicht, dass das Capitel de motu naturaliter accelerato unzweifelhaft in Pisa entstanden sei, als unangreifbar hingestellt.

vergleichlich größere Reife dieser letzteren Untersuchungen*), wie sie sich namentlich in der Fassung der Definitionen bekundet, würde eine Entstehung der Fragmente in Pisa durchaus wahrscheinlich machen, auch wenn nicht die gewählte Scenerie — ein Spaziergang am Ufer des Arno von Pisa bis zum Meere — diese Annahme bestätigte. Die Schrift ist überdies in allen ihren Teilen als Werk des jugendlichen Forschers gekennzeichnet; jugendlich frisch mutet sie uns an in ihrer Begeisterung für den Archimedes und die Mathematik, wie in ihrer Opposition gegen Aristoteles und die Schulgelehrsamkeit; sie bietet der herschenden Autorität die Stirn und erscheint doch unmittelbar darauf im Banne der überlieferten Denkweise; ihre Grundbegriffe wie ihre Terminologie sind fast durchgehends die der Vorgänger, und doch regen sich überall in den Anschauungen wie in der Darstellungsweise die Keime der neuen Wissenschaft. Der Name Benedetti wird nirgends genannt**), aber seine Ansichten bilden das eigentliche Thema der Erörterung; G.s Einwendungen gegen aristotelische Lehren treffen genau dieselben Punkte wie die Kritik Benedettis, die Weise der Beurteilung und Widerlegung ist eine vielfach ähnliche, aber auch in der Lossagung von Aristoteles geht die Schrift de motu gravium kaum einen Schritt weiter als das Buch »der Speculationen«.

So bedeutet G.s Auftreten auch für die hier erörterte Gedankenfolge nichts weniger als einen Sprung. Die alte Gegenüberstellung von gewaltsamer und natürlicher Bewegung lässt er sich widerspruchslos gefallen, wenn auch, wie schon bei Benedetti, dieser Gegensatz in seiner Auf-

*) Der Unterschied tritt sehr klar hervor, wenn man die dem Inhalte nach übereinstimmende Beweisführung für das Gesetz der schiefen Ebene in beiden Abhandlungen vergleicht. Während in der älteren noch das Gewicht am kürzeren Hebelarm »leichter wird«, (minus gravat) ist in der zweiten stets von Verringerung des Moments die Rede.

**) Ein Vorwurf kann darauf um so weniger begründet werden, als es sich um eine von Galilei nicht veröffentlichte, ja vielleicht nicht einmal zur Veröffentlichung bestimmte Arbeit handelt.

fassung im Wesentlichen mit dem der Wurf- und Fallbewegung zusammentrifft. Dagegen verwirft er mit Benedetti und in teilweise übereinstimmender Motivirung die Lehre von der Erhaltung der Bewegung durch das Medium; mit ihm nimmt er eine Uebertragung, Einprägung der Kraft in den bewegten Körper an, ganz regelmäßig bedient er sich bei Erläuterung der betreffenden Erscheinungen des Ausdruckes vis impressa. Dabei zeigt sich jedoch sofort ein für Galileis spätere Forschung charakteristischer und den Vorgängern gegenüber unterscheidender Zug. »Was diese Kraft sei«, sagt er bei der ersten Einführung des Hilfsbegriffs, »ist uns verborgen«*).

Gleichfalls in Einklang mit Benedetti, aber noch wesentlich schärfer als dieser, bezeichnet Galilei die vis impressa in seiner ersten Schrift als naturgemäß abnehmend; er glaubt sogar die Notwendigkeit dieser Abnahme beweisen zu können. »Ein Körper«, lehrt er ganz aristotelisch, »der von einer begrenzten eingeprägten Kraft bewegt wird, kann in gewaltsamer Bewegung nicht durch einen unbegrenzten Raum bewegt werden. Dies vorausgesetzt, folgt, dass die vom Beweger eingeprägte Kraft in stetiger Abnahme schwächer werden muss; es können daher in derselben Bewegung nicht zwei Punkte bezeichnet werden, an denen die treibende Kraft die gleiche wäre«**). Von dieser Deduction, die offenbar eine Kenntnis des Beharrungsgesetzes ausschließt, macht nun der junge Galilei einen höchst eigentümlichen Gebrauch, um die Verzögerung der aufwärts geworfenen Körper und — abweichend von Benedetti — die Beschleunigung der

---

*) Opere XI p. 18. In den »Dialogen über die beiden Weltsysteme« zählt Galilei die vis impressa neben der gravitas und der »Natur« zu den Namen, durch die man Unkenntnis des Wesens zu verhüllen pflegt. Cf. Opere I p. 258.

**) Opere XI p. 33. Man vergl. Aristoteles Phys. VIII, 10 »kein Begrenztes kann eine unbegrenzte Zeit hindurch bewegend sein«; »es ist überhaupt nicht möglich, dass in einer begrenzten Größe eine unbegrenzte Kraft und dass eine begrenzte Kraft in einer unbegrenzten Größe sei.«

fallenden zu erklären*). Er schickt voraus, dass der Körper, dem eine Kraft in der Richtung nach oben mitgeteilt wird, nur dann aufsteigt, wenn diese Kraft größer ist als die widerstehende Schwere, dass er zur Ruhe kommen wird, wenn beide bewegenden Ursachen gleich groß sind und endlich in natürlicher Bewegung absteigen, wenn die Schwere überwiegt. Nach Galileis Ansicht bleibt nun, während die noch oben treibende vis impressa stetig abnimmt, die Schwere (gravitas) unabänderlich die gleiche; da aber der Körper mit der Differenz dieser beiden Kräfte aufwärts bewegt wird, genügt die Abnahme der vis impressa, um eine stetige Verlangsamung der Bewegung nach oben zu bewirken; der Körper hört auf zu steigen, sobald infolge der stetigen Abnahme die vis impressa gleich der Schwere geworden ist; »beginnt er alsdann sich abwärts zu bewegen, so bewegt er sich dabei offenbar nicht einfach in natürlicher Bewegung; denn im Anfang dieser Bewegung ist in dem Körper noch etwas von der eingeprägten Kraft, die ihn aufwärts trieb und ihn zwar jetzt, weil sie kleiner geworden ist als die Schwere, nicht mehr aufwärts treibt, aber doch dem abwärts strebenden noch widersteht, weil sie nicht ganz vernichtet ist.« So kommt es, dass der Körper zu Anfang seiner natürlichen Bewegung sich langsam bewegt, dann schneller, weil die entgegengesetzte Kraft nachlässt und schwächer wird, und zwar muss, da der Widerstand continuirlich abnimmt, auch die natürliche Bewegung beständig zunehmen.

War dem Fall keine Bewegung nach oben vorausgegangen, so bleibt die Erklärung die gleiche; denn so gut dem Körper eine Kraft von beliebiger Größe eingeprägt sein kann, die ihrer Größe gemäß zu beliebig großen oder geringen Höhen aufwärts treiben würde, kann man sich denken, dass die vis impressa schon von vornherein der Schwere gliche, und dies hat man für den Körper anzunehmen, der aus der Ruhelage sich abwärts bewegt, denn auch bei diesem wird die Geschwindigkeit allmählich zunehmen, wie die vis

*) Opere XI p. 33 ff. und 50 ff.

impressa abnimmt. »Um so klarer wird dies einleuchten«, sagt Galilei, »wenn wir in Betracht ziehen, dass, wenn der Körper in der Hand ruht, er mit seiner Schwere nach unten drückt; er muss also von der Hand mit ebensogroßer Kraft aufwärts getrieben werden, als seine Schwere nach unten drückt; denn wenn er nicht von einer andern gleich großen aufwärts treibenden Kraft gehindert wird, müsste er sich abwärts bewegen, wenn der Widerstand größer wäre, aufwärts; es ist demnach klar, dass der schwere Körper, wenn ihm seine Unterstützung entzogen wird, mit einer virtus impressa sich zu bewegen beginnt, die seiner eigenen Schwere gleich ist.« Unbedenklich acceptirt Galilei die Consequenz seiner Erklärung, dass eine weitere Beschleunigung nicht stattfinden könne, sobald die vis impressa zur Null geworden, dass also von diesem Augenblicke an die Bewegung eine gleichförmige sein müsse; wenn der Erfahrung gemäß beispielsweise bei dem Fall eines Steins von einem hohen Turm die Geschwindigkeit beständig zuzunehmen scheine, so liege dies daran, dass der Stein im Verhältnis zum Medium, durch das er fällt, sehr schwer sei, und dass zur vollständigen Vernichtung der entsprechend großen vis impressa die Bewegung von der Höhe des Turmes herab nicht ausreiche. Bei Körpern, deren Schwere die der Luft in geringerem Verhältnis überträfe, würde man bei völlig ruhiger Luft, bald nach dem Anfang der Bewegung dieselbe gleichförmig werden sehen, und auch bei dem fallenden Stein würde bei hinreichenden Höhen das Gleiche wahrzunehmen sein, wenn nur der unten stehende Beobachter auf einander folgende gleiche Weglängen nicht unter zunehmend größeren Winkeln sähe.

In dem Zusammenhang dieser Erklärungen sind Elemente des Fortschritts und des Rückschritts in höchst eigentümlicher Weise gemischt. Benedettis Auffassung der gleichen Erscheinungen steht unzweifelhaft der heutigen näher; sie würde von dieser nicht wesentlich abweichen, sobald man den eingeprägten Antrieb als unveränderlich setzte. Dieselbe richtige Voraussetzung in Galileis Vorstellung eingeführt, würde ein offenbares Absurdum ergeben, sofern man

nicht gleichzeitig seine Ansicht über die Wirkungsweise der Schwere modificirte. Wie Benedetti, nimmt es auch der junge Galilei ernst damit, die vis impressa als Kraft zu behandeln; während aber jener infolge dessen seine vis impressa der gravitas soweit nähert, dass er sie sogar beschleunigend wirken lässt, verringert Galilei den Wesensunterschied beider, indem er auch der Schwere die beschleunigende Wirkung abspricht; er unterscheidet nur eine gleichbleibende und eine stetig abnehmende Kraft, jene bewirkt für sich allein gleichförmige, diese gleichförmig verzögerte Bewegung; jede Bewegung endet, wenn die Kraft vernichtet ist, in gewissem Sinne existirt also nach dieser Auffassung überhaupt kein Beharren der Bewegung, es beharrt nur die Kraft, und zwar die natürliche für alle Zeiten, die von außen übertragene, indem sie sich im Wirken verzehrt.

War die Aufgabe, die sich aus dieser Betrachtungsweise ergab, die Zusammensetzung einer gleichförmigen Bewegung nach unten mit einer gleichförmig verzögerten nach oben, falsch formulirt, so zeigt sich doch in ihrer Bearbeitung der scharfe Blick des künftigen Meisters, und in den Folgerungen, zu denen sie führt, treten wichtige Elemente der späteren Forschung zu Tage; trotz der falschen Grundlage sehen wir schon hier die Bewegung des aufsteigenden und des fallenden Körpers als eine solche geschildert, bei der der Körper abnehmend und zunehmend die gesammte Folge der Geschwindigkeitsgrade durchläuft, ohne in irgend einem zu verweilen; gegen Aristoteles wird bewiesen, dass auch bei der Umkehr zwischen der kleinsten Geschwindigkeit in der Richtung nach oben und der kleinsten in der Richtung nach unten im Punkt der Umkehr ein Ruhen nicht stattfinde. Es ergibt sich daraus die für die geschichtliche Betrachtung nicht unwichtige Tatsache, dass die Ableitung dieser und verwanter Erkenntnisse von einer latenten, geschweige einer klaren Einsicht in die Wirkungsweise der constanten Kraft und in das Beharrungsgesetz nicht abhängig war. Galilei hat vielmehr, was ihm in dieser Richtung Benedetti bot, geflissentlich nicht verwertet.

Die erörterten Ansichten sind aber auch keineswegs als ein rasch überwundener Uebergangsstandpunkt anzusehen. Es ist wahrscheinlich genug, dass bei der Entdeckung der Fallgesetze nicht klarere Vorstellungen über die Ursache der Beschleunigung, sondern soweit überhaupt Speculation bei den Experimenten eine Rolle spielte, Betrachtungen der angeführten Art für Galilei die leitenden gewesen sind. Das Gesetz der Fallräume wird zuerst in dem Brief an Paolo Sarpi vom 16. October 1604 als Ergebnis der Beobachtung erwähnt*) und scheint nicht lange vor diesem Datum entdeckt zu sein. Galilei berichtet dem Freunde: es habe ihm bis dahin ein völlig unzweifelhaftes Princip gefehlt, das sich als Axiom der Erklärung der beobachteten Erscheinungen zu Grunde legen lasse; er sei nunmehr zu einer Annahme gekommen, die viel Natürliches und Einleuchtendes habe und aus der das Gesetz der ungeraden Zahlen u. s. w. sich ableiten lasse, zu der Annahme nämlich, dass der natürliche Körper an Geschwindigkeit in demselben Verhältnis zunehme, wie er sich vom Ausgangspunkt der Bewegung entferne**). Wenn man dies Princip annehme, so werde nicht allein das Gesetz der Fallräume daraus abzuleiten, sondern überdies zu zeigen sein, dass der naturgemäß fallende und der gewaltsam aufwärts geworfene Körper die gleichen Geschwindigkeitsverhältnisse durchlaufen. »Denn«, führt er aus, »wenn der geworfene Körper vom Punkte d [aufwärts] zum Punkte a geworfen wird, so hat er offenbar im Punkte d einen Antriebsgrad (grado d'impeto), der im Stande ist, ihn bis zum Punkte a zu treiben und nicht weiter; und wenn der-

*) Opere VI, 24, wo der Brief nach einer Copie abgedruckt ist. Der Abdruck nach dem seit 1864 in Pisa befindlichen Original, den soeben A. Favaro (Galileo Galilei e lo Studio di Padova II p. 226—227) veröffentlicht, weist keine den Inhalt berührende Varianten auf.

**) Auch Leonardo da Vinci scheint nach einer von Libri (histoire des sc. math. en Italie III p. 210) mitgeteilten Notiz Proportionalität der Geschwindigkeitszunahme und der zurückgelegten Wege angenommen zu haben. Dieselbe Annahme findet sich, wie Whewell gezeigt hat, bei M. Varro (tractatus de motu, Genevae 1584 p. 13). Dass Galilei Varros Schrift gekannt habe, ist nicht nachzuweisen.

selbe geworfene Körper [auf seinem Wege nach a] nach c gelangt ist, so ist klar, dass er mit einem Antriebsgrad ausgestattet ist, der im Stande ist, ihn bis zu demselben Punkte a zu treiben, und gleichermaßen genügt der Antriebsgrad in b, um ihn nach a zu treiben. Offenbar nimmt demnach der Antrieb in den Punkten d, c, b nach dem Verhältnis der Linien da, ca, ba ab; wenn also der Körper beim natürlichen Fall nach demselben Verhältnis Geschwindigkeitsgrade erlangt, so ist wahr, was ich gesagt und bis jetzt geglaubt habe.«

Was G. hier als offenbar hinstellt, erscheint uns heute nichts weniger als zutreffend, so lange wir nicht Alles, was wir vom Beharren der Bewegung wissen, ausschließen. Nur wenn eine naturgemäße stetige Abnahme des Antriebs oder der vis impressa und die dadurch bedingte Verlangsamung der Bewegung stillschweigend vorausgesetzt wird, lässt sich die Größe des Antriebs an jedem Punkt der Bahn eines aufwärts geworfenen Körpers als genau ausreichend zur Erreichung des Ziels betrachten. Falsch erscheint uns Galileis Satz auf den ersten Blick nur darum, weil wir die Größe des erforderlichen Antriebs unter der Voraussetzung gleichförmiger Bewegung berechnen; dieser Voraussetzung liegt aber die Einsicht in das Beharrungsgesetz zu Grunde. Es bedarf keines weiteren Beweises dafür, dass Galilei in dem Zusammenhange seines Briefes an Sarpi der Entdeckung dieses Gesetzes, wenigstens in seiner Anwendung auf die Erscheinungen der beschleunigten und verzögerten Bewegung noch nicht näher gekommen ist; es geht aus seinen Erörterungen klar hervor, dass er unter Andrem das Gesetz, nach dem die Körper im Fallen die Geschwindigkeit gewinnen, die zum Aufsteigen durch den zurückgelegten Fallraum erforderlich ist, nicht aus dem Beharrungsgesetz abgeleitet und ohne Rücksicht auf dasselbe begreiflich gefunden hat; als mindestens wahrscheinlich ergibt sich aber auch aus dem Brief an Sarpi, dass G. noch gegen das Ende des Jahres 1604 seine ältere Grundvorstellung über das Zusammenwirken der vis impressa und der Schwere festgehalten hat.

Ohne Weiteres gestattet derselbe Brief, für die oben*) aufgestellte Behauptung, dass der Abschnitt de motu naturaliter accelerato nicht gleichzeitig mit dem Dialog und den andern Abhandlungen des Fragments de motu gravium entstanden sein kann, den bestimmten Beweis zu liefern. Die Annahme, dass die Geschwindigkeit des fallenden Körpers nach dem Verhältnis der zurückgelegten Wege wachse, erscheint in dem Brief an Sarpi als eine neue, seit Kurzem zur Erklärung der Tatsachen ausgedachte; diese irrtümliche Ansicht hat Galilei, wie er selbst im dritten Tag seiner Discorsi erzählt, eine Zeit lang festgehalten**), dann als unmöglich und widersinnig erkannt und nun erst in der Voraussetzung einer Beschleunigung proportional der Zeit das ausreichende Princip für die Erklärung der Fallgesetze gefunden. Die Erläuterung eben dieses später entdeckten Princips bildet den Gegenstand der Abhandlung de motu naturaliter accelerato; es kann also diese Abhandlung, auch wenn man von allgemeineren Gründen absehen will, nicht vor dem 16. Oktober 1604***), also frühestens 12 Jahre nach dem Dialog de motu gravium entstanden sein. Es ist demnach berechtigt und geboten, Galileis Standpunkt zur Zeit der Abfassung dieser Schrift ohne Rücksicht auf den fremdartigen Anhang zu erörtern.

Darf man diesen letzteren als einen Bestandteil der Bücher de motu locali betrachten, die G. in der Zeit zwischen 1604 und 1609 ihrem wichtigsten Inhalte nach niedergeschrieben hat, so geht daraus allerdings hervor, dass er nach kurzer Zeit das richtige Gesetz entdeckt hat, nach dem die Beschleunigung der fallenden Körper der Zeit vom Anfang der Bewegung an proportional ist, die Geschwindigkeit also in gleichen Zeitteilen um gleichviel zunimmt; man wird aber — so überraschend das klingen möge — keineswegs weiter

*) p. 395 ff.

**) Opere XIII p. 161.

***) Das Datum ist zwiefach verbürgt, da auch der Brief Sarpis, den Galilei beantwortet, mit dem Datum des 9. October 1604 im Original erhalten ist. Cf. Opere VIII, 29.

schließen dürfen, dass Galilei um dieser Entdeckung willen genötigt gewesen sei, ungefähr zur gleichen Zeit seine ältere Vorstellung über das Zusammenwirken der Schwere und der vis impressa gegen die richtige Einsicht in die Ursache der Beschleunigung zu vertauschen. Schon seine oft citirte Auseinandersetzung, die er fast gleichlautend in dem älteren Entwurf und dem Werk von 1638 der Definition der gleichförmig beschleunigten Bewegung vorausschickt, scheint mir einer solchen Annahme ziemlich deutlich zu widersprechen. Er habe sich die Aufgabe gestellt, sagt G., »eine Definition der beschleunigten Bewegung zu finden, die dem Wesen der natürlich beschleunigten Bewegung entspricht. Bei dem endlichen, nach langem Geistesmühen erzielten Gelingen habe ihn die Betrachtung geleitet, dass die Natur in allen ihren Werken sich der ersten, einfachsten, leichtesten Mittel bediene, das Gleiche sei bei der Geschwindigkeitszunahme der fallenden Körper zu erwarten. Bei aufmerksamer Betrachtung werde man nun keinen Zuwachs einfacher finden als denjenigen, der immer auf dieselbe Weise hinzufügt; gleichförmig und immer auf dieselbe Weise beschleunigt werde also die Bewegung sein, wenn in gleichen Zeitteilen ihr gleiche Geschwindigkeitszunahme hinzugefügt werde«*).

Will man nun nicht annehmen, dass G. bei dieser Erörterung seines Gedankengangs wissentlich die wichtigste Veranlassung verschweigt, so ist durch dieselbe der Einfluss nicht nur einer richtigen, sondern jeder Speculation über die Ursache der Beschleunigung auf die Entdeckung des Gesetzes ausgeschlossen.

G.s Aeußerungen in dieser Richtung hypothetisch zu ergänzen, könnte vielleicht gerechtfertigt erscheinen, wenn Ansichten, wie diejenigen, die man ihm in der Regel zuschreibt: dass »die beschleunigte Bewegung ganz allein durch eine stete Einwirkung der bewegenden Kraft erfolge, also der beschleunigte Fall der Körper ganz allein durch eine stete Einwirkung der Schwerkraft«, »der fallende Körper

*) Opere XI, 74—75; XIII, 154—155.

in jedem Zeitpunkt seines Falles einen neuen Antrieb von der Schwerkraft erhalte«*), sich mit unzweideutigen Aeußerungen aus seinen Schriften wirklich belegen ließen; allein dergleichen wird man in der gesammten Folge seiner Werke wie seiner brieflichen Aeußerungen über verwante Gegenstände vergebens suchen.

Galilei hat ohne Zweifel früh erkannt, dass »das natürliche Bestreben der Körper sich einem bestimmten Ort zu nähern« mit Notwendigkeit eine beschleunigte Bewegung zur Folge haben müsse. In diesem Sinne äußert er sich in den 1623—30 geschriebenen »Dialogen über die beiden Weltsysteme«; er nimmt demgemäß mit Zuversicht eine beschleunigte Bewegung auch der Planeten für den Fall an, dass denselben eine »Neigung«, sich der Sonne zu nähern, mitgeteilt wäre**). Wenn man aber in dieser Annahme den Beweis dafür sehen möchte, dass G. die Beschleunigung als naturgemäße Wirkung der Kraft in dem Sinne der späteren Auffassung erkannt hat, so widerspricht dem die weitere Ausführung seines Gedankens. »Die Beschleunigung« sagt er, »findet nur statt, wenn der Körper bei seiner Bewegung gewinnt (acquista); und nichts anderes ist sein Gewinn, als dass er sich dem erwünschten Orte nähert, das heißt dem Orte, zu dem ihn die natürliche Neigung zieht«***).

In den 1638 veröffentlichten »Dialogen über zwei neue Wissenschaften« wird dieselbe Erklärung, die Zurückführung der Geschwindigkeitszunahme auf die Annäherung an das Centrum (die doch von dem avviccinamento al termine del moto nicht wesentlich verschieden ist) ziemlich geringschätzig zurückgewiesen; aber auch hier wird an die Stelle der verworfenen keine bessere Erklärung gesetzt. Von den mannichfachen Versuchen, die Ursache der Beschleunigung

*) Cf. Poggendorff, Geschichte der Physik. Leipzig 1879 p. 226. Dem Sinne nach findet sich die im Text bestrittene Auffassung auch in Dührings Principien der Geschichte der Mechanik, cf. besonders p. 35 der 2. Auflage.

**) Opere I p. 25 ff., 34—35, 37—38.

***) Ibid. I p. 26.

nachzuweisen, die Galilei im Vorübergehen berührt, wird nur ein einziger umständlich erörtert: es ist das die Ansicht, die wir aus dem 50 Jahre zuvor entstandenen Dialog de motu gravium kennen gelernt haben. In durchaus getreuer Reproduction führt Galilei hier, in dem Werk, das die Frucht seines ganzen Lebens zusammenfasst, nochmals jene Lehre von der Entstehung der Verzögerung und Beschleunigung im Zusammenwirken einer gleichbleibenden Schwere und einer continuirlich abnehmenden vis impressa seinen Lesern vor*). Dabei ist allerdings nicht zu übersehen, dass, während in dem älteren Dialog diese Erklärung von Alexander, dem Vortragenden und Leiter des Dialogs erörtert und begründet wird, in den Discorsi von 1638 es Sagredo, der hochintelligente Zuhörer ist, der sie zur Sprache bringt; der Composition des Dialogs gemäß übernimmt Galilei die volle Verantwortung für die in italienischer Sprache vorgetragenen Entwicklungen nur dann, wenn er sie dem Salviati in den Mund legt. Sagredo hat allerdings in vielen Fällen die Aufgabe, in elementarer Erläuterung auszuführen und mit Beispielen zu belegen, was jener in knappen Sätzen gelehrt hat, oder auch durch Einwendungen und scheinbar zutreffende Folgerungen weitere Begründung und Ergänzung zu provociren, daneben aber überträgt ihm Galilei mit Vorliebe die geistreichen Einfälle und Phantasieen und unter diesen mancherlei Betrachtungen, die ihn selbst mehr oder minder lange Zeit gefesselt haben oder ihm auch zur Zeit der Abfassung des Dialogs noch zum mindesten plausibel erscheinen. Um daher Sagredos Aeußerungen zu entnehmen, was Galilei selbst als wahr oder wahrscheinlich ansieht, wird man in jedem Falle zu beachten haben, wie sie von Salviati aufgenommen werden. Sagredo ist's, den Galilei an die vorgetragene Definition der gleichförmig beschleunigten Bewegung die Bemerkung knüpfen lässt: man könne vielleicht den gleichen Gedanken klarer so ausdrücken: gleichförmig beschleunigt sei diejenige Bewegung, bei der die Geschwindigkeit zunimmt,

*) Opere XIII p. 159—160.

wie der zurückgelegte Weg; hier folgt natürlich auf ein wohlwollend entschuldigendes Wort über den Irrtum eine gründliche Widerlegung. Wesentlich anders steht es bei der Stelle, die zu dieser Abschweifung die Veranlassung gegeben hat*). Es ist unmittelbar zuvor aus der Definition die Betrachtung abgeleitet und gründlich durchgeführt, dass der fallende Körper von der Ruhelage an alle Grade der Geschwindigkeit durchlaufen muss und dabei zur weiteren Erläuterung darauf hingewiesen, dass die Gewinnung der Geschwindigkeitsgrade beim fallenden Stein offenbar in derselben Ordnung stattfinden könne, wie die Abnahme und das Verlieren derselben Grade, wenn der Stein durch eine treibende Kraft zur selben Höhe aufwärts geworfen würde, im letzteren Falle aber könne man ja nicht zweifeln, dass bei der Abnahme der Geschwindigkeit bis zur Vernichtung der Zustand der Ruhe nicht erreicht werden könne, ehe sämmtliche Grade der Langsamkeit durchlaufen seien**). Dieser Erörterung Salviatis glaubt Sagredo eine völlig angemessene Antwort auf die von den Philosophen erörterte Frage nach der Ursache der Beschleunigung der fallenden Körper entnehmen zu können, und diese Antwort ist eben jene alte vom Jahre 1590. Auf Sagredos Ausführung erwiedert Salviati ausweichend. »Es scheint mir nicht der passende Zeitpunkt«, sagt er, »jetzt auf die Untersuchung über die Ursache der Fallbeschleunigung einzugehen, über die von verschiedenen Philosophen verschiedene Ansichten vorgebracht worden sind ..... Für jetzt genügt es unserm Autor, dass er uns einige Eigenschaften einer Bewegung erforschen und beweisen will, die (was immer die Ursache der Beschleunigung sei) in der Weise beschleunigt ist, dass in gleichen Zeiten die Geschwindigkeitszunahmen gleiche sind u. s. w.«***) In diesen Erörterungen ist fast gleich wichtig, was Galilei

*) Diese Stelle scheint bisher von denjenigen, die sich die Aufgabe gestellt haben, G.s Gedankengang zu reproduciren, unbeachtet geblieben zu sein.

**) Opere XIII, 158.

***) Opere XIII, 160.

sagt und was er nicht sagt. Er sagt auch jetzt — in dem letzten Stadium seiner Forschung — nicht, dass die Vorstellung, in der er in Jugendjahren die wahre Ursache der Fallbeschleunigung gefunden hat, unhaltbar ist und ihrem Zwecke nicht entspricht; dass er sie nicht in gleicher Weise, wie früher, als Wahrheit betrachtet, ist fast nur daraus zu schließen, dass ein Wort der Billigung in Salviatis Munde fehlt. Dagegen fällt ins Gewicht, dass der immer als scharfblickend geschilderte Sagredo diese das Beharren der mitgeteilten Bewegung ausschließende Ansicht als durchaus dem Grundgesetz der gleichförmig beschleunigten Bewegung entsprechend zur Sprache bringt und dass ihr kein anderer Erklärungsversuch als der besser berechtigte gegenübergestellt wird. Den haltlosen Phantasieen gegenüber, die G. nicht der Erörterung wert findet, bietet das ganze Werk der Discorsi außer dem Wort Sagredos kein anderes über die Ursache der Beschleunigung. Darf man trotzdem in diesem Wort nicht G.s Ueberzeugung zur Zeit der Abfassung der Discorsi lesen, so wird man um so mehr in der ausführlichen Reproduction der überwundenen Vorstellung eine Art von Lückenbüßer an Stelle des geforderten, aber in befriedigender Weise nicht zu gebenden Aufschlusses über die Ursache der Beschleunigung sehen müssen. Wir sind durch die an Galilei sich anschließende geschichtliche Entwicklung so sehr gewöhnt, die Beschleunigung als notwendiges Ergebnis der summirten Kraftimpulse anzusehen, dass wir die Forschung über das Gesetz der Beschleunigung selbst da an die Einsicht in diesen Zusammenhang gebunden glauben, wo uns der Widerspruch in so schroffer Form entgegentritt, wie in der Erklärung Salviatis: dass die Erörterung über die Gesetze der gleichförmig beschleunigten Bewegung nicht die passende Gelegenheit sei, um über die Ursache der Beschleunigung zu reden. Unmöglich könnte dieses Wort ein Forscher geschrieben haben, der im Sinne der herschenden Auffassung des geschichtlichen Verlaufs die Bewegungsgesetze aus einer klaren Vorstellung über die Wirkung der beschleunigenden Kräfte abgeleitet hätte. Die unzweideutige Aeußerung be-

stätigt implicite und namentlich unter Berücksichtigung der überraschenden Reproduction des Gedankens von 1590, dass die Entdeckung des Beharrungsgesetzes nicht auf dem Wege liegt, auf dem man sie gewöhnlich gesucht hat.

(Schluss folgt.)

Ueber den Begriff und besondere Bedeutungen des Plurals bei Substantiven.

Von Prof. L. Tobler.

Der Begriff des Plurals ist so wenig etwas Selbstverständliches, wie der des Singulars; beide Formen können sich nur aus einer für diesen Unterschied noch indifferenten Einheit entwickelt haben, wie Nomen und Verbum und andere Kategorien der ausgebildeten Sprache.

Wenn wir uns jedes Substantiv bei seiner Bildung unwillkürlich als Singular denken, so ist dieses eben damit nicht zugleich im Gegensatz zum Plural gedacht und es ergibt sich zunächst nur, dass der in diesem Namen ausgedrückte Gegensatz nicht ursprünglich und wesentlich, überdies der Name Singularis nicht glücklich gewählt ist. Die sprachliche Vorstellung eines Dinges ist aus einer Mehrheit noch unsprachlicher Auschauungen von Ganzen und Teilen oder von Exemplaren einer Gattung erwachsen. Sie ist concreter als jene Anschauungen, insofern die sonst zerfließende Vielheit und Buntheit der letztern durch Auffassung und Festhaltung eines Hauptmerkmals in ein verkürztes Bild zusammengezogen ist; sie ist dagegen abstracter, insofern dem Wort als geistigem Repräsentanten einer Mehrheit von Dingen nie die anschauliche Fülle der wargenommenen Wirklichkeit innewohnen kann, sondern diese durch wiederholte Acte des Denkens und Gedächtnisses immer erst wieder aufgefrischt werden muss. Die einmal geschaffene Vorstellung

wird als Einheit gedacht, aber Singular bedeutet nicht Einheit sondern Einzelheit, und wir dürfen zunächst noch nicht an den concreten Singular der spätern Sprache denken, der den Plural als Ergänzung oder Gegensatz neben sich hat, sondern nur an den abstrakten, den wir noch immer gebrauchen, wenn wir, mit Vorsetzung des bestimmten Artikels, sagen: der Mensch, der Vogel, der Baum u. s. w. und damit von allen Menschen, Bäumen u. s. w. etwas aussagen wollen. Kurz: der sog. Singular ist ursprünglich Einheit des Begriffs, nicht der Zahl, und kann darum den Plural bereits implizirt enthalten, wie wir auch aus Compositen wie »Vogelsang, Baumschlag« u. dgl. sehen, womit doch der Gesang aller Singvögel, das Ast- und Laubwerk verschiedener Baumarten gemeint ist, während in »Hörnerschall« der Plural des ersten Wortes auch in der Form ausgedrückt ist und in Bildungen wie »Pferdezucht« wenigstens nach heutigem Sprachgefühl derselbe gedacht wird. Erst nachdem in dem ursprünglichen abstracten Singular Einzelheit und Vielheit noch ungeschieden beisammen gelegen haben, entsteht ein concreter Singular, der dann auch als Einheit beim wirklichen Zählen vorausgesetzt wird, und ihm gegenüber ein Plural, beide in Sprachformen ausgedrückt und unterschieden, aber in der grammatischen Terminologie unpassender Weise selbst »Zahlen« genannt, da es sich, wie wir sehen werden, auch beim Plural nicht bloß um Quantität, sondern teilweise zugleich um qualitative Begriffsunterschiede handelt. Was übrigens das Zählen betrifft, so ist bekannt, dass die Sprachen es damit sehr ungleich weit gebracht haben und dass wirkliche Zahlwörter über 5 hinaus manchen Sprachen fehlen, überdies schon die einfachen Grundzahlen ziemlich künstliche Erfindungen sind, statt deren anfänglich deutende Pronomina gedient haben werden, wie dieser in schweizerischer Volkssprache auch der andere bedeutet, also Zweiheit setzt oder voraussetzt. Wir dürfen also den Grundbegriff des Plurals nicht erst aus Vorstellungen ableiten, welche wirkliche Zahlwörter voraussetzen; denn wo solche ausdrücklich zum Plural hinzutreten, sind sie, die Zahlen selbst als solche,

die eigentlich bedeutsamen Coefficienten der gezählten Größe, er nur ein blasser Exponent. Darum steht denn auch, eigentlich ganz richtig, in vielen sprachen gerade bei Zahlwörtern das Substantiv im Singular*) und die Pluralform desselben ist ein Pleonasmus, wie ihn die Formsprachen auch sonst zur Bezeichnung der Congruenz lieben. Wir haben also einen wirklichen Plural in der Sprache anzuerkennen, sobald nur irgend ein Unterschied von der Einzelheit gedacht und an dem betreffenden Worte bezeichnet wird**). Die in vielen alten Sprachen vorhandene Kategorie und Form eines Dualis, in einigen auch die eines Trialis, zeigt, dass concrete Vorstellungen von Zahlverhältnissen auch ohne Zahlwörter oder noch neben diesen möglich waren; doch müssen jene beiden Formen wegen ihrer Besonderheit und Beschränkung auf verhältnismäßig wenige Fälle vom allgemeinen Pluralbegriff unterschieden werden***).

Statt uns in Vermutungen über die ursprüngliche Auffassung des Plurals zu verlieren, würden wir lieber bestimmte Kunde davon aus sprachlichen Formen selbst schöpfen, so-

---

*) S. Pott, Doppelung S. 165—167. Dass im Deutschen Wörter für Maße wie Pfund, Fass, Glas, Stück, Buch (als Papiermaß) nach Zahlen im Sing. stehen, ist nur Schein; jene Formen sind vielmehr alte Plurale der Neutra ohne Endung, ebenso Mann bei Zählung von Soldaten der alte Plural dieses Wortes. Fuß ist in die Analogie der Neutra herübergezogen worden. Feminina wie Elle zeigen den deutlichen Plural.

**) Ein Wort für die Vorstellung eins wird dabei allerdings vorausgesetzt, aber dieses braucht nicht eine längere Reihe von Zahlwörtern hinter sich zu haben und auch selbst noch nicht eigentliches Zahlwort zu sein, sondern eben nur Pronomen, wie schon oben angedeutet wurde. Darum ist unser ein auch unbest. Artikel und unbest. Pron. und ist davon (begrifflich scheinbar widersprechend) abgeleitet einige; im Span. werden in diesem Sinn geradezu die Plur.-Formen *unos, unas* gebraucht; im Engl. in gewissen Verbindungen *ones*.

***) Nach Humboldt hat das Arabische 1. einen Dual, 2. einen beschränkten Plural, für 3—9, 3. einen Vielheitsplural, 4. einen Plural vom Plural einiger Wörter neugebildet, für 10 und mehr oder unbestimmt, 5. einen Plural für collective Begriffe, die auch im Singular eine besondere Form haben. (Sämmtl. Werke Bd. VI, S. 583.)

weit diese irgend welchen Aufschluss geben können. Aber wenn es schwer hält, die innere Sprachform des Materiellen der Wörter ausfindig zu machen und daraus die ursprüngliche Anschauungsweise des betreffenden Gegenstandes zu erraten, so ist die innere Sprachform grammatischer Formen noch schwerer zu ergründen und sie kann, auch wenn sie erkennbar ist, wenig Aufschluss gewähren, da alles Formelle in der Sprache noch mehr als das Materielle nur ganz partielle zufällige Anschauungen und nur notdürftige Andeutungen des wirklich Gedachten enthalten kann. Immerhin dürfen wir diesen Weg der Erkenntnis nicht ganz bei Seite lassen, aber darauf verzichten, eine Uebersicht der verschiedenen von einzelnen Sprachen versuchten Arten der Bezeichnung des Plurals zu geben, soweit sie nur morphologisches Interesse haben und nicht zugleich einen Einblick in die psychologische Seite der Sache gewähren.

Wo der Plural materiell durch Beisetzung besonderer Wörter von der Bedeutung »viel, Menge« bezeichnet wird, wie z. B. im Japanesischen, kann von Begriff und Form desselben eigentlich noch gar nicht die Rede sein. Die Unvollkommenheit solcher Bezeichnungsweise ergibt sich aus Vergleichung unserer Ausdrücke: viele Menschen, eine Menge Menschen, wo neben jenen Zusatzwörtern der Pluralbegriff erst noch durch Endungen bezeichnet und innerhalb der allgemeinen Vorstellung der Mehrheit ein besonderes Maß derselben eben durch jene Wörter angegeben wird. Ebenso mangelhaft ist der Ersatz des Plurals, wenn z. B. in den malayischen Sprachen zu jenem Zwecke das Wort »all« gebraucht wird, womit wieder der wichtige Unterschied zwischen »Menschen« und »alle Menschen« unmöglich wird (wenn er nicht, wie auch im vorigen Fall, etwa durch veränderte Stellung oder Betonung des »all, viel« hergestellt werden kann). Wo der Plural durch Wiederholung des Wortes ausgedrückt wird, ist zwar ein Fortschritt zu erkennen, indem die Kategorie am Worte selbst oder wenigstens durch dasselbe bezeichnet ist, aber die Art der Bezeichnung ist doch nur ein unbeholfener symbolischer

Ausdruck einer äußern Addition*). Geistiger ist die Reduction der Verdoppelung des Ganzen auf einen Teil, den Anlaut des Wortes (Reduplication i. e. S.), ein Mittel, das auch die höheren Sprachen verwenden, aber nicht zur Bezeichnung des Plurals, sondern zur Andeutung von Modificationen des Verbalbegriffs oder zur Wortbildung mit materieller Bedeutung. Eine afrikanische Sprache, das *Tumali*, bezeichnet den Plur. der Pron. pers. durch ein Suffix, welches »mit« bedeutet; eine andere, das *Pül*, durch Verwandlung der anlautenden Consonanten, infolge der den südafrikanischen Sprachen überhaupt eigenen Unterscheidung der Substantivbegriffe durch Präfixe. Alle solche Versuche erreichen noch keinen eigentlichen Pluralbegriff und verraten auch keine Berührung desselben mit andern Kategorien des Substantivs, etwa mit dem Collectivbegriff oder mit dem Geschlecht, welches letztere (als grammatisches) freilich auch den wenigsten Sprachen bekannt ist. Wenn im *Kechua* (den alten Sprache von Peru) Wiederholung eines Substantivs ein Collectiv ergibt, z. B. Männer-Männer = Volk, so kann dies bloßer Zufall sein; in höhern Sprachen finden wir umgekehrt Bezeichnung des Plurals durch ein Suffix, welches sonst Abstracta, darunter auch Collectiva, bildet. Der Plural wird hier nicht mehr als Haufe von Einzeldingen, sondern als Abstractum des Singulars aufgefasst, und da das Abstractum teils als Femininum aufgefasst, teils, wo neben dem natürlichen Geschlecht ein Neutrum geschaffen ist, diesem zugeteilt wird, so finden wir Berührung oder Zusammentreffen der Pluralform mit der des Femin. oder Neutr. Sing.**). So bildet das Koptische mit der Endung *-i* teils Feminina, teils Plurale, so dass dasselbe Wort z. B. »Freund-inn« und »Freund-e« bezeichnen

*) Die mit Ablaut verbundene Wiederholung einer Stammsilbe wie im Deutschen Wirrwarr, Singsang u. dgl. bezeichnet nicht Mehrheit eines bestimmten Gegenstandes, sondern einen Gesammteindruck von Buntheit mehrerer ungefähr gleichartiger.

**) Dass zur Bildung von Abstracten das weibl. Geschlecht gewählt wird, wird seinen Grund darin haben, dass 1) innerhalb des weibl. Geschlechts die Individualität weniger ausgebildet ist, 2) dass das weibliche Wesen als umfassend, Keime von Einzelwesen enthaltend auf-

kann, oder »Kameelstute« und »Kameele«*). Ein Plural wie das kopt. Wort für »Freunde« bezeichnet offenbar eigentlich auch nicht eine Mehrzahl männlicher Personen, sondern eben das Abstr. »Freundschaft«, welches auch in der deutschen Volkssprache, z. B. der Schweiz, concret für die Gesammtheit der »Freunde« d. h. Verwanten gebraucht wird; wie das schriftdeutsche »Verwantschaft«; man vergl. auch: Christenheit = die gesammten Christen.

Auch das Arabische setzt in vielen Fällen Femin. und Plural formell und syntaktisch einander gleich d. h. auch seine Pluralformen sind z. T. abstracte weibl. Singulare und werden in der Congruenz als solche behandelt. Man hat ferner längst bemerkt, dass das indogermanische Suffix des Plur. m. *-as* in seinem Ursprung wahrscheinlich mit dem Neutra bildenden *-as* zusammenfällt. Diesem Stammbildungselement entspricht das althochdeutsche *-ir*, welches urspr. collective Bedeutung gehabt haben muss, dann Pluralendung für Neutra wie im mhd. Lämm-er, Hühn-er; Häuser, Tücher, zuletzt sogar für Masculina wie Männ-er, Geist-er geworden ist**). Nach Boller (die Deklinat. d. finn. Sprach. S. 7 ff.) ist das *-s* jener indog. Neutralendung abgeschwächt aus dem *t* oder *d* des Neutr. Sing. der Pron. und Adj. und entspricht vielleicht dem *-t*, welches in den finni-

gefasst wird. Aus der natürlichen Neigung des Neutr. zu collectiver Bedeutung erklärt sich die syntaktische Erscheinung, dass im Griech. das Neutr. Plur. mit Prädikat im Sing. verbunden wird, neben der umgekehrten auch im Lateinischen und Deutschen bekannten, dass zu collectivem Sing. das Verbum im Plur. construirt werden kann.

*) Das letztere Beispiel erinnert uns, dass das deutsche Wort Stute urspr. Herde, dann erst das einzelne weibl. Tier bedeutet, aus welchem die Herde entspringt oder sich vermehrt.

**) Dass die Endung *-ir*, *-er* ursprgl. dem Sing. oder vielmehr dem Stamm angehörte, zeigt die in einer schweiz. Mundart erhaltene Form das Eier, deren Plur. dann nur Ei lautet, also gerade umgekehrt wie in der Schriftsprache. Es mag hier beigefügt werden, dass in schweiz. Mundarten Nuss auch für »Nüsse«, Erbs auch für »Erbsen«, Geiss auch für »Geissen« vorkommt. Erbs könnte als alter Plur. Neutr. erklärt werden; aber die beiden weibl. Wörter sind offenbar als collective Sing. gedacht.

schen Sprachen den Plural bildet, in den semitischen und im Aegyptischen das Fem. Sing., das in diesen Sprachen in Ermanglung eines Neutrums auch dieses (bei substantivisch gebrauchten Adj. und abstracten Subst.) vertreten muss.

Abstracte Substantive haben im Hebräischen oft die Endung *-îm*, welche offenbar erst von jenem Gebrauch aus reguläre Endung des Plur. Masc. geworden ist, also ganz ähnlich wie das indogerm. *-as*. Ursprünglich galt *-îm* für beide Geschlechter, daher z. B. gerade *nāsch-îm*, Weiber, woneben allerdings auch *āb-ôt*, Väter, mit der sonst weibl. Plur. Endung *-ôt*; manche Wörter haben beide Endungen, was eben nur beweist, dass beide urspr. abstracte Bedeutung haben wie das neben *-ôt* stehende *-ût* und *-ît*. Dass *-îm* urspr. nicht concrete Vielheit, sondern etwas Umfassendes, unbestimmt Allgemeines, einen Gesammteindruck bezeichnet, zeigen Beispiele wie *pᵉānîm* Angesicht (was allerdings »Gesichtszüge« erklärt werden kann), *chajîm* Leben (Lebenskräfte?) *elohîm* Gottheit (»himmlische Mächte«? im Gegensatz zu dem spätern streng monotheistischen Jahveh, Jehova). Solche Fälle müssen, auch wenn sie auf die in Klammer angedeutete Weise zu erklären sind, von dem unten zu besprechenden Gebrauch des Plur. für einzelne Arten von Aeußerung einer Kraft, oder bei Stoffwörtern zur Bezeichnung einzelner Stücke von einer Masse, unterschieden werden*). — Die Bezeichnung des Plur. durch Bildung eines Collectivums oder sonstigen Abstractums ist ein Fortschritt gegenüber der Setzung besonderer Wörter, indem jenes Verfahren immerhin eine Begriffsbildung ist und am Wort selber vollzogen wird; aber sie ist doch nur das andere Extrem und involvirt eine Vermischung von Wortbildung und Flexion; das indog. *-as*, einmal als Plur.-Endung für Masculina gebraucht, ist von dem Stammbildungselement der Neutra dadurch unterschieden, dass es h i n t e r den schon ander-

*) Daher hebr. *adōnîm* nicht bloß »Herren« sondern auch »Herr« d. h. vielmehr »Herrschaft« oder Inbegriff der Herrschaftsrechte, aber als verkörpert in einer Person gedacht, wie ital. *podestà (potestas)* richterliche Gewalt, dann auch: Richter.

weitig geformten Stamm tritt. — Da nun dieser auch in den Casusformen dem Singular näher steht und in einzelnen (wenigstens später) mit demselben zusammentrifft, so musste im Laufe der Zeit die Vorstellung entstehen, der Plural werde aus dem Singular gebildet, setze also diesen voraus, was dem im Anfang dieser Abhandlung ausgesprochenen Gedanken widerspricht, aber vom Standpunkt der spätern Sprache aus zu begreifen ist. Dann kann es freilich auffallen, dass noch in spätern Perioden unserer Sprachen im Gegenteil Singulare aus Pluralen gebildet werden. Begrifflich hätte dies keine Schwierigkeit, wenn der neugebildete Singular ein Collectiv wäre, da ja ein solcher Begriff durch Zusammenfassung eines concreten Plurals ebenso gut entstehen kann wie umgekehrt concrete Plurale aus einem Collectivbegriff (s. oben). In der Tat sind die Fälle zum Teil von jener Art und die übrigen könnten aus Analogie der erstgebildeten erklärt werden. Aber der ganze Vorgang ist nicht von begrifflicher Art und scheint auf dem äußern Zufall zu beruhen, dass gewisse Pluralformen lautlich factisch mit Singularformen übereinstimmen, also in Singulare umgedeutet und umgeprägt werden konnten. Der Plural des altdeutschen Masc. *trahan : trahani*, später *trähene*, konnte der Lautform nach ein Fem. Sing. sein und wurde im Neuhochdeutschen so aufgefaßt, was dann einen neuen Plural Trän-en ergab, wie zum Präsens gewordene alte Perfecta ein neues Präteritum nach schwacher Form bilden. Zu bemerken ist dabei nur noch, dass die Umbildung der Form von einer Aenderung des Begriffs begleitet war, indem die allgemeine Bedeutung von *trahen*, Tropfen, in Träne auf das Nass der Augen eingeschränkt wurde. Von dieser Art sind im Neuhochd. noch das synonyme Zähre, ferner Röhre, Binse, Esche, Schläfe, Gräte, Lefze und mit geistiger Bedeutung, Sitte, Tücke, alle diese aus alten Masc.; weniger sicher aus alten Neutren auf *-e* (früher *-i*), welcher Laut aber ebenfalls pluralisch aufgefasst werden konnte: Beere, Mähre (Erzählung), Wette. Bei Aehre (aus altem *eher, ahir n.,* dessen Endung das oben besprochene

-ir von urspr. collectivem Sing. sein kann) scheint die neutrale Plur.-Form *eher* als Verkürzung eines *f. pl. ehere* aufgefasst worden zu sein. Aus der schweiz. Volkssprache sind noch beizufügen *seine* Korb, aus *sein* m. Zweig, und das Neutr. *sprür* Spreu, zusammengezogen aus ahd. *spriu°-ir;* nochmals mit singularisch collectivem *-ir*. Nur scheinbar aus Pluralen sind entstanden Wolke und Waffe, aus den Sing. *das wolken, das wâfen*, deren *-n* pluralisch gedeutet werden konnte. — Im Englischen gibt es Wörter, die mit urspr. Puralform einen singularen, allerdings meist wieder collectiven Begriff verbinden und daher auch als Singulare construirt werden: *pox*, Pocken, *odds*, Ungleichheit, Vorteil, *means*, Vermögen (frz. *moyens*, Mittel), *news*, Zeitung, *bellows*, Blasbalg (eig. Bälge). Neue Pluralform entwickeln *gallows*, Galgen: *gallowses* und *sexpence* (6-Pfennigstück, eig. *six pennies*, lautlich wie *once* aus *ones*): *sexpences*.

Besonders häufig sind in den romanischen Sprachen Beispiele des Uebergangs von Neutr. Plur. auf *-a* in gleich endende Fem. Sing.: lat. *arma*, franz. *arme*, Plur. *armes; animalia-aumaille, cornua-corne, folia-feuille, gaudia-joie, grana-graine* (neben *granum-grain*) *labra-lèvre* (vgl. oben Lefze), *opera-oeuvre* (daneben das lat. *fem. opera*, Mühe, ausgestorben, aber viell. selbst schon ein Beispiel desselben Vorgangs) *insignia-enseigne, temp(or)a-tempe* (Schläfe), *vela-voile* u. s. w., dazu wohl auch Obstnamen wie *pomum-pomme, cerasum-cerise, pirum-poire*, u. s. w., s. Diez, Gramm. II², 23—24. In einem Teil dieser Fälle mag die Neubildung nicht ganz nur auf formeller Umdeutung eines Plurals in einen weiblichen Sing. beruhen, sondern es können noch andere Motive mitgespielt haben, z. B. bei den Namen von Baumfrüchten geradezu Vertauschung des Geschlechtes, schon weil die roman. Sprachen das Neutrum (beim Subst.) überhaupt aufgegeben haben und weil die einzelne Frucht als lebendiger Mutterschoß der Samenkerne aufgefasst werden konnte. — Jedenfalls bleibt für die spätere Sprache noch mehr als für die ältere die Bildung des Plurals aus dem Singular als Regel bestehen; nur darf nicht übersehen werden, dass der

Plural in seiner Bedeutung nicht auf quantitative Mehrheit eines Sing. beschränkt, sondern auch qualitative Unterschiede zu entwickeln und für diese sogar verschiedene Formen anzunehmen fähig ist. Damit sind natürlich nicht Fälle gemeint, wo ein Wort schon im Sing. verschiedene Bedeutungen hat, die sich dann auch im Plural ausprägen wie bei das Band Plur. Bande und Bänder (woneben noch der Band Pl. Bände und die Bande Pl. Banden besteht) sondern Fälle wie Mann (bei Zählung von Soldaten s. o.) Mannen und Männer, Lande und Länder, Wörter und Worte, während zwischen Täler und Tale der Unterschied kein logischer, sondern nur ein ästhetisch-stilistischer ist und zwischen Male und Mäler (letzteres fast nur in Compositen) gar keiner besteht. Im Französischen ist ebenfalls, schon aus der Schulgrammatik, bekannt der Unterschied von *ciels*, Betthimmel und: Luft in Gemälden, gegenüber *cieux* (lat. *coelum* Pl. *coeli* und *coela* ohne Unterschied der Bedeutung, der dagegen zwischen *loci* und *loca* besteht); *oeils*, runde Körper: *yeux*, leibl. Augen; *aïeuls*, Großväter: *aïeux* Ahnen. Italiänisch: *legno* Holz: *legni* Holzarten od. -stücke, *legna* od. *legne*, Brennholz, *frutto*, Frucht, Pl. *frutti*, Früchte, *frutta*, Obst. Andere Wörter auf *-o* haben in dieser Sprache ebenfalls doppelten Plur. auf *-i* und *-a*, ohne begrifflichen Unterschied, aber so dass die Formen auf *-a* Artikel und Adjectiv in weiblicher Form (statt der neutralen) zu sich nehmen. Abgesehen von solcher doppelter Form soll im folgenden nur die Rede sein von einer Bedeutung des Plurals, die zwar aus der des Sing. (sei diese eine einzelne oder die einzige) abzuleiten, aber doch von derselben auch qualitativ verschieden ist; sodann von Pluralen, denen gar kein Singular gegenübersteht *(Pluralia tantum)*.

Alles was in diesen beiden Beziehungen Faktisches angeführt werden wird, ist längst bekannt und in den Spezialgrammatiken verzeichnet, auf die denn auch für Vollständigkeit der Aufzählung verwiesen werden muss; hier handelt es sich darum, das zerstreute Bekannte unter allgemeinen Gesichtspunkten zusammenzufassen und dadurch in neues Licht zu

setzen. Vorauszuschicken ist der ganzen folgenden Darstellung nur noch das Bedenken, dass das unvermeidliche Verfahren, verschiedene Sprachen an einer einzelnen zu messen, resp. Ausdrucksweisen jener übersetzend oder erklärend mit Hilfe deutscher wiederzugeben, natürlich immer Gefahr läuft, die objective Wahrheit durch subjective Auffassungen zu entstellen.

Bei dem Nachweis eigentümlicher Bedeutung des Plurals gegenüber dem Singular können wir die zwei Fälle zu unterscheiden suchen, dass solcher Gebrauch des Plur. entweder nur gelegentlich, frei wechselnd, besonders in poetischem und rhetorischem Ausdruck eintritt, oder dass er eine relativ feststehende neue Bedeutung ausmacht. Indessen ist dieser Unterschied nicht streng festzuhalten.

Der erste Fall findet zunächst bei Collectiven statt, die als solche keinen Plural zulassen, aber diese Form dennoch bilden, nämlich zur Bezeichnung einzelner Teile oder Arten eines Stoffes, oder künstlicher Produkte aus demselben. Dahin gehören Fälle wie: Lat. *arenae* Sandkörner, (ebenso griech. *ψάμαθοι*), *nives* Schneeflocken, -gestöber, *cineres* Ueberreste, *ignes* Funken od. Flammen, *soles* Sonnenblicke od. -gluten (ebenso griech. *ἥλιοι*); *aera* Geräte od. Statuen aus Erz, *cerae* Wachstafeln od. -masken, *ligna* Holzstücke od. Hölzer (verschieden von Holze: Holzarten, wie Gläser von Glase, Tücher von Tuche, so dass im Deutschen für diesen Unterschied noch verschiedene Form des Plurals hinzukommt, s. o.). Griech. *κονίαι* Staub, daneben aber eigentümlich umgekehrt: *ἅλες* Salz, Sing. Salzkorn, *ξύλα* Holz, *κρέα*, *σάρκες* Fleisch, von einer Masse, während der Sing. ein einzelnes Stück bedeutet; *αἵματα*, *ἱδρῶτες* (Tropfen od. Ströme v. Blut u. Schweiß) *γάλακτες* (Milchspeisen od. Milch v. verschied. Tieren), *πυροί*, *κριθαί* (verschied. Arten von Weizen und Gerste od. die Körner dieser Feldfrüchte (vgl. noch lat. *frumenta*, Feigenkörner). Auch von einer Zeitgröße: *νύκτες*, die Stunden der Nacht, *μέσαι νύκτες*, Mitternacht. — Hebr. *ʿēṣ* Holz, Pl. Holzstücke, *dām* Blut, Pl. Spuren od. Tropfen, vergossenes Blut. —

Im Polnischen bezeichnet der Name des Getreides im Sing. dasselbe als eingesammelte Frucht, im Pl. die noch auf dem Felde stehenden Saaten; *groch* Erbse u. Erbsen, Plur. *grochy* Erbsenfelder und -arten; *wody* Gesundbrunnen, Heilquelle, Pl. v. *woda* Wasser, ist viell. Uebersetzung von *aquae,* aber *śrebra,* silberne Geräte, entspricht keinem lat. *argenta.* Span. *carnes,* der bloße Leib, franz. *viandes* Fleischspeisen, *grands blés* Korn und Weizen, *petits blés* Hafer und Gerste. Englisch: *sands* Sandhaufen, Wüste, *silks* Seidenstoffe, *wools* Wollstoffe (neben dem adjectivischen *woolens*) *coppers* Kupfergefässe, *irons* Fesseln (wie frz. *fers*). Abstracter, von Wiederholung od. verschiedenen Graden von Naturerscheinungen: engl. *heats*; lat. *ardores,* heiße Zone; griech. *ψύχη καὶ θάλπη.* Daran schließen sich Fälle wie lat. *murmura, silentia,* welche, wie auch mehrere vorher angeführte, nur bei Dichtern vorkommen. Aber auch die Sprache der Poesie darf ja nicht als eine Sammlung willkürlicher Ausnahmen betrachtet werden und muss ihre vernünftigen Gründe haben, auch wo sie über das Gebiet von Stoffbegriffen hinausgehend den Namen eines geformten Körpers oder eines lebendigen Körperteils in den Plural setzt, was allerdings nur bei antiken Dichtern vorzukommen scheint. So griechisch: *δώματα, μέγαρα, λέκτρα, ἅρματα, τόξα, στέμματα,* wo an Teile des betreffenden Raumes oder Gerätes gedacht werden kann. Auch bei *πρόςωπα, κάρηνα, στήθη, μετάφρενα* und den entsprechenden lat. *ora, pectora, corda* (alle von einem einzelnen Menschen gesagt) kann Anschauung der Teile, Seiten (z. B. des Antlitzes, der Brust) anzunehmen sein, aber man wird sich hüten müssen, diese Deutung durchweg anzuwenden, was bei Fällen wie *λύτρα* (Lösegeld) und *δῶρα, ἔργα* (als Apposition zu einem Gegenstand) ohnehin nicht wohl angeht.

Bei geistigen Begriffen kann der Plural nur verschiedene Arten der Erscheinung oder wiederholte Akte der Aeußerung einer Kraft bezeichnen. Das hebr. *'ªhābīm,* Liebschaften, Buhlerei, ist wohl nicht als Plur. des Fem. Sing. *'ahªbāh*, Liebe, zu betrachten, sondern als ein

Beispiel der oben besprochenen ursprünglichen Bildung von Abstracten mit jener Endung, insofern also verschieden von den sonst synonymen lat. *amores*, franz. *amours*; ebenso *'ämūnīm* Zuverlässigkeit, neben *'ämūnāh*; dagegen *s'dāqōt* (einzelne wiederholte) Erweise von Gerechtigkeit (*s'dāqāh*). Häufig sind solche Plurale im Lateinischen: *mortes*, Todesarten, *formidines*, Schreckbilder, *tres constantiae*, drei Arten der *constantia*, *omnes avaritiae*, jegliche Aeußerungsweise von Geiz, *gratiae* (neben *gratia*) Dank(bezeugungen), ebenso engl. *thanks*. Griechisch: *κλέα* (rühmliche Taten) *ἔλεοι* (Fälle, Kundgebungen von Mitleid) *ἀγνωμοσύναι* Missverständnisse, *πίστεις* (glaubwürdige Zeugnisse) *φόβοι*, *ἔρωτες* (Regungen, Anwandlungen von Furcht und Liebe) *ἀφραδίαι* Torheiten, *θάνατοι* Todesarten, *μανίαι* (Anfälle oder Ausbrüche von Wahnsinn) *εὐτυχίαι* Glücksfälle, *ἔχθεα* Feindschaften, *ὑποψίαι* Verdachtsgründe, *ἀπορίαι* Schwierigkeiten, *οἰκειότητες* freundschaftliche Verhältnisse, *ἀνάγκαι* Naturgesetze, *ἀτιμίαι* Beschimpfungen, *εὔνοιαι* Geschenke. — Französisch: *louanges* (Lobeserhebungen, Lobsprüche), *honneurs* (Ehrenbezeugungen), engl. *honours* auch: Ehrenstellen, *fears* (Befürchtungen), *kindnesses* Artigkeiten, *spirits* (Lebensgeister, eines Einzelnen), *respects*, höfliche Grüße, Empfehlungen. Deutsch: Reize auch geradezu: gewisse Teile des weiblichen Körpers. Unsere ursprünglich Abstracta bezeichnenden Bildungen auf -tum, heit, -schaft sind durchweg auch des Plurals fähig und haben dann oft ganz concrete Bedeutungen, z. B. Reichtümer, Heiligtümer, Kostbarkeiten, Vertraulichkeiten, Errungenschaften, Liebschaften.

Wo der Plural eine (im allgemeinen Gebrauch, also auch in gewöhnlicher Prosa) feststehende neue Bedeutung zeigt, kann diese eine singularische oder pluralische sein. Ein neuer Singularbegriff entspringt in Fällen wie die bekannten lateinischen: *aedes*, Haus (Sing. Zimmer mit Herd, Altar, daher auch: Tempel), *castra*, Lager, (Sing. Festung), *tabulae*, Rechnungsbuch, Dokument, *codicilli*, Schreibtafel, Billet, *litterae*, Brief (vgl. schweiz. »ein paar Buchstaben« = etwas Schriftliches, Verschreibung), *comitia* Volksversamm-

lung (Sing. Versammlungsort), *horti* Landhaus (eig. Gartenanlagen), *impedimenta*, Gepäck, *mores*, Charakter (der sich in wiederholten Handlungsweisen offenbart), *opes* Macht, Reichtum (Mittel zu allerlei Hilfsleistungen, *opem ferre*), *partes*, Rolle; Partei. Griech. *χρήματα* Vermögen, Geld (Sing. brauchbare Sache), *ζυγά* Wage, *χάριτες* Liebesgenuß. Hebr. *'ôlēlôt* Nachlese (Sing. Nachkomme, Kind). Deutsch: Masern, Blattern (die Krankheit von ihren äußern Symptomen benannt; ebenso engl. *vives* (Speicheldrüsen) eine Pferdekrankheit, *shingles* Rothlauf; adj. *whites* weisser Fluss. Ferner engl. *stairs* Treppe (Stufen), *leads* Bleidach, *colours* Fahne, Flagge, *stocks* Fußfessel, *chaps* Maul (Kiefern), *blinds* Jalousie (Blenden), *stays* Schnürleib (Stützen), *beads* Rosenkranz (Perlen), *scales* Wage (Schaalen), *spectacles* Brille (Gläser), *nippers* Zange (Zähne), *tables* Damenbrett, *draughts* Brettspiel (Züge), *soundings* Ankergrund, *innings* eingedeichtes Land, *sweepings* Kehricht. Französisch: *aides* Steuer, *gages* Besoldung, *grâces* Anmut, *(une paire de) ciseaux* Scheere (Sing. Meißel), *lunettes* Brille. Spanisch: *malezas* Gesträuch (Sing. Bosheit). Polnisch: *widelki* Gabel (Zinken), *wschody* Treppe (Sing. Aufgang).

Neuen Pluralbegriff zeigen: Lat. *carceres* Schranken (natürlich nicht vom Sing. in der Bedeutung »Kerker«, sondern von dem gemeinsamen Grundbegriff »Umhegung, Verschlag»), *copiae* Truppen, *auxilia* Hilfstruppen, *fortunae* Glücksgüter. Französisch: *abois* letzte Atemzüge eines Sterbenden (Sing. Gebell), *appas* Reize (Sing. *appât* Lockspeise), *aïeux* Ahnen (*aïeuls* Großväter), *neveux* Nachkommen (aber auch: Neffen), *vacances* Ferien (Sing. erledigte Stelle) *moyens* geistige Fähigkeiten und Geldmittel. Englisch: *attacks* Laufgräben, *parts* Fähigkeiten, *vapours* Blähungen, *grains* Treber, *grounds* Hefen, *breeches* Hosen (Sing. Steiß), *drawers* Unterhosen (Sing. Schublade). Spanisch: *cortes* die Reichsstände (urspr. Gerichtshöfe der Provinzen), *disciplinas* Geiselhiebe. Der Unterschied zwischen neuem Singular- und Pluralbegriff ist zum Teil fließend, da der erstere in mehrern Fällen einen Collectivbegriff darstellt, den man von Seite der Bestandteile, also pluralisch auffassen kann. Uebrigens gibt

es auch Pluralformen, welche mit Singular- und Pluralbedeutung ohne qualitativen Unterschied gebraucht werden, z. B. lat. *altaria* Altar und Altäre, neben dem Sing. *altar* und *altare*. Wichtiger ist die aus vielen Beispielen der zweiten Gruppe von selbst entspringende Bemerkung, dass der neue Pluralbegriff nicht aus dem (zum Teil in Klammer beigefügten) Singularbegriff, (der auch gar nicht immer der einzige oder ursprüngliche ist), sondern nur aus einem gemeinsamen Grundbegriff abzuleiten ist. Umgekehrt versteht sich, dass der Plural auch der Bedeutung des Singulars entsprechen kann. Endlich ist nicht zu übersehen, dass der Unterschied der Bedeutungen zum Teil nicht auf dem des Numerus als solchen, sondern auf tropischen Auffassungen und Anwendungen beruht, die sich im Sing. oder Plural einstellen können.

Plurale, denen gar kein Singular zur Seite steht, hat die ältere Schulgrammatik mit dem Namen Pluralia tantum bezeichnet, nach ihrer Weise einfach diese Tatsache registrirend, ohne sich vom Sinn und Grund derselben nähere Rechenschaft zu geben. Uns drängt sich dabei sofort die Frage auf: Ist vielleicht der Singular dieser Wörter, wenigstens eines Teiles derselben, nur zufällig aus älterem Gebrauch verschwunden und in den spätern Sprachdenkmälern nicht mehr bezeugt? oder hat er nie bestanden, kann er sogar nicht wohl bestanden haben und sind also diese Wörter sogleich und einzig als Plurale geschaffen worden? Dass bloßer Zufall eine beträchtliche Anzahl von Singularen in verschiedenen Sprachen habe untergehen lassen, ist unwahrscheinlich; wir werden also eher zur Annahme des zweiten Falles geneigt sein. Doch spricht dafür nicht etwa die Tatsache, dass es ja umgekehrt auch Substantive gibt, die nur im Singular vorkommen und nicht wohl anders vorkommen können, nämlich besonders Collectiva und Abstracta; denn wir haben ja oben gesehen, dass auch Wörter dieser Art, denen man einen Plural kaum zutrauen möchte, dennoch desselben gelegentlich fähig sind, wenn schon nur in eingeschränkter, qualitativ modifizirter Bedeutung. Ueber-

haupt aber kann von dem Singular nicht ohne weiteres ein Rückschluss auf den Plural gemacht werden, weil jener in der geschichtlich bestehenden Sprache nun einmal eine begriffliche Priorität, eine bevorzugte Stellung und Geltung besitzt, vermöge welcher er etwa auch den Plural mit umfassen oder vertreten kann, während dieser jenen voraussetzt und nur insofern auch involvirt, aber ihn nicht ersetzen kann. Indessen ist eben jene Voraussetzung nunmehr wenigstens für einzelne Fälle in Frage gestellt und es können allerdings gewisse Begriffe ihrer Natur nach den Singular ausschließen; es ist also nur die Frage zu beantworten, wann die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit eines Singulars stattfinde und wie man sich dann die ursprüngliche Schöpfung und ausschließliche Geltung des Plurals zu erklären habe. Von der Lösung dieser Fragen ist zwar keineswegs die Enthüllung wichtiger Geheimnisse des Sprachgeistes zu erwarten; aber einer Untersuchung würdig und bedürftig ist der Gegenstand immerhin, und von vornherein ist nur so viel klar, dass die Tatsache eines noch in der spätern Sprache vorliegenden ausschließlichen Pluralgebrauches unserm in der Einleitung ausgesprochenen Gedanken ursprünglicher Coordinirtheit beider Numeri, also relativer Selbständigkeit des Plurals, zur Stütze gereicht. Den Dualis haben wir auch hier bei Seite zu lassen; denn es wird zwar, auch wo er nicht sprachlich ausgeprägt ist, in einzelnen oben angeführten Beispielen des Plurals mit abweichender Bedeutung eine Zweiheit vorgestellt, aber nicht als wesentlich, und auch wo er als Sprachform existirt, ist er eher der Einheit als der Mehrheit verwant, und es ist weder faktisch bezeugt noch begrifflich denkbar, dass er jemals ohne den entsprechenden Singular existirt, also dass es etwa Dualia tantum gegeben habe. Gewisse Gegenstände, wie besonders einige Teile des tierischen Körpers, kommen zwar nur paarweise vor und diese Beschaffenheit ist ihnen wesentlich, aber der Begriff des Paares setzt den der Einheit viel dringender voraus als der der Mehrheit, welche ja auch unbestimmte Vielheit, ohne vorgestellte Zahlunterschiede sein kann.

Der Betrachtung der Möglichkeit von Pluralia tantum schicken wir eine allgemeine Bemerkung voraus, welche, zunächst auf die Wortbildung bezüglich, auch auf die Flexion Anwendung findet. Wer das Gebiet der Wortbildung, zunächst in einer einzelnen Sprache, dann in mehrern überschaut, begegnet auf Schritt und Tritt der Beobachtung, dass die Bildung von Ableitungen und Zusammensetzungen zwar im Allgemeinen bestimmte, von Einfachheit zu mannigfachen Combinationen fortschreitende Stufen durchläuft, aber im Einzelnen des faktischen Wortbestandes nicht so regelmäßig, dass man die Ansätze und Absätze des successiven Verfahrens mit Sicherheit feststellen könnte, schon weil ja die historische Ueberlieferung auch für dieses Gebiet nur lückenhaft ist. Zwischen einer Stammform und einer Erweiterung derselben durch mehrfache Ableitung oder Zusammensetzung, auch durch beide Mittel zugleich, liegt eine Mehrheit von Mittelgliedern, innerhalb derer die Succession mehrfache Wege einschlagen konnte. Nachdem im Verlauf längerer Entwicklung der Sprache die verschiedenen Möglichkeiten der Bildungsweise neben einander versucht und verwirklicht worden sind, so dass eine gewisse Geläufigkeit im Gebrauch der Mittel und eine gewisse Uebersicht der überhaupt erreichbaren Manigfaltigkeit von Bildungen gewonnen ist, beginnt das Verfahren sich zu vereinfachen; es werden zur Herstellung eines beabsichtigten Produktes nicht mehr alle Zwischenstufen durchlaufen, durch welche einst die ersten Exemplare der betreffenden Art erzeugt wurden; die Wortschöpfung bewegt sich nicht mehr immer in geraden Linien der Längerichtung nach fortschreitend, sondern sie springt kreuzweise zwischen parallelen Bahnen von einer auf die andere über. Es ist die Macht der Analogie, und zwar oft einer nur äußern, scheinbaren, welche den Bildungstrieb leitet und beflügelt, so dass er einzelne Stationen des regelmäßigen Weges überspringt oder gleichsam nur im Fluge berührt; ein flüchtiger Seitenblick auf bereits vorhandene Bildungen ähnlicher Art bewegt und befähigt ihn, sich derselben als Stützpunkte zu bedienen, um in raschem Schwunge

sein Ziel zu erreichen. Es gibt also im Reiche der Wortbildung eine Masse von Formen, deren regelrechte Vorstufen weder nachzuweisen sind, noch für sich bestanden haben müssen, ja zum Teil aus anderweitigen besondern Gründen sogar nicht bestanden haben können, also nur theoretisch oder ideell vorauszusetzen sind. Unter diesen Gesichtspunkt kann nun auch, im Gebiete der Wortbiegung, die Bildung eines Plurals ohne die Grundform des Singulars gestellt werden; es konnten also Pluralformen auch ohne vorhandenen Singular aufkommen, direkte neu gebildet nach dem Muster begrifflich und formell nächst verwanter Plurale und nach der in der Sprache längst eingelebten Kategorie des Pluralbegriffes überhaupt. Zunächst wäre jedoch immer noch zu untersuchen, ob zu den sog. Pluralia tantum nicht einzelne, früher üblich gewesene und später selten gewordene Singulare sich nachweisen lassen, wenigstens bei Wörtern, die begrifflich eines Singulars, allerdings wohl nur mit irgendwie abweichender Bedeutung, fähig waren.

Im Lateinischen, wo am meisten Pluralia tantum angeführt werden, kommt von solchen Wörtern, in früherer oder späterer Zeit, doch auch der Singular vor. So neben dem vorherschenden, ursprünglich wohl nur für eine Flügeltüre üblichen *fores* (und dem adverbial gewordenen Acc. Plur. *foras*, nach außen, hinaus) ein Sing. *foris*, entsprechend dem ahd. *turi;* ebenso *mina* Drohung, *moene* Mauer; neben *grates* (Dank) kann ein *gratis* nach Analogie von *gratia* bestanden haben und ebenso ein Sing. zu *divitiæ* nach Analogie der übrigen, meist nur singularischen Abstracta auf *-itia* und des deutschen Reichtum. Neben *argutiæ* findet sich (später) auch *argutia* und neben *deliciæ* auch *delicia* f. und *delicium*, n., *ambages* auch als Sing. wie das entsprechende Umschweif. Beispiele von seltenen Singularen mit concretem Begriff sind *faux* Schlund, *ile* Darm, *rien* (neben *renes*) Niere, *naris* (neben dem gewöhnlichen *nares* Nasenflügel, -löcher), *spolium* (abgezogene oder abgelegte Haut eines Tieres), *viscus* (Eingeweide, wo ge- pluralisch collective Bedeutung ergibt, aber doch wieder pluralischen Ge-

brauch zulässt); *artus* (Glied) wird auch durch das Diminutiv *articulus* bezeugt. Nicht auf gleicher Linie stehen substantivisch gebrauchte Adjectivformen wie *primores* (Vorkämpfer, Häupter), *liberi* (Kinder), *majores* Vorfahren (neben *major natu*, vgl. Eltern neben älter), *intestina* Gedärme (übrigens auch *intestinum* Darm, aber dieses vielleicht erst aus dem Plural rückwärts gebildet, was für *septentrio* Nord, aus *Septemtriones* Siebengestirn, offenbar anzunehmen ist), *utensilia* (*utensilis* zur Wirthschaft gehörig, bei *Varro*) und andere, bei denen ein bestimmtes Substantiv zu ergänzen ist, wie *annales (libri)*, *parentalia (sacra)*, *cani (capilli)*. Griechisch: *ἐτησίαι* (*ἄνεμοι*) Passatwinde; *Διονύσια*, *Ὀλύμπια* (Spiele). Bei diesen und ähnlichen Wörtern ist zunächst eben der Uebergang von Adjectiven in substantivischen Gebrauch zu bemerken, erst in zweiter Linie der vorherschende oder ausschließliche Plural. Auch für die Plur. tant. der romanischen und anderer neuerer Sprachen sind einzelne Singulare nachzuweisen. Spanisch gilt *tijera* und *tijeras* Scheere, *tenaza* und *tenazas* Zange. Engl. *shear* und *shears;* seltene Singulare sind hier auch *inward* Eingeweide, *weed* Kleid, *arm* Waffe. Das franz. *ancêtres* (Vorfahren) setzt schon durch seine Form den lat. Nomin. Sing. *antecessor* voraus, da es sonst *ancesseurs* lauten müsste. Im Altfranz. wird *gent* (lat. *gens*) zwar auch schon im Sinn von »Leute«, aber noch als Fem. Sg. gebraucht, und unser Leute selbst beruht auf dem altdeutschen Sing. *liut, n.* Volk, dessen Collectivbegriff in persönlichen überging, wie schweiz. *Volch* in den Compos. *Mannen-*, *Wībervolch* eine einzelne Person des Geschlechts bezeichnen kann. Für Kosten ist mittelhochd. noch *koste, m.* und *f.* üblich; zu Trümmer findet sich noch schweiz. *trum, n.* Endstück, zu Trester schweiz. *träsch (trest)* u. s. w.

Trotz diesen Nachweisungen werden wir an der zum voraus begründeten Annahme nicht bloß wirklicher, ausschließlicher, sondern auch ursprünglicher, reiner d. h. nicht erst aus Singularen, sondern direkte aus dem allgemein lebendigen Begriff des Plurals gebildeter Pluralia festzu-

halten, dabei aber verschiedene Classen oder Stufen zu unterscheiden haben. Auf Bildungen wie die in der Einleitung besprochenen hebräischen wollen wir nicht mehr zurückgreifen, weil nicht zu entscheiden ist, ob die Endung derselben wirklich schon als Zeichen des concreten Plurals oder noch als Wortbildungsmittel überhaupt gefühlt wurde; sonst könnten einige der dort angeführten Wörter als Beispiele von Plur. tant. geltend gemacht werden. Wir setzen also den begrifflichen und formellen Unterschied von Singular und Plural nach indogermanischer Weise voraus und erheben die Frage: Unter welchen Bedingungen konnte auf diesem Standpunkt ein Plural ohne Singular geschaffen werden? Wir werden Fälle anzuerkennen haben, wo jene Bildung fast notwendig war und andere, wo sie wenigstens sehr nahe lag; dieser Unterschied wird sich mit dem zwischen mehr oder weniger concreten und abstracten Begriffen berühren und zum Teil decken; beide aber werden so wenig wie die oben aufgestellten streng festzuhalten, dagegen mit dem dort auch schon angewanten Unterschied zwischen wirklichem Plural- und neuem Singularbegriff zu combiniren sein.

Concrete Begriffe, zunächst von persönlichen Wesen, die nur in Mehrzahl gedacht werden, sind: Lat. *inferi*, *penates*, *manes* (dieses auch von den geisterhaften Resten oder Kundgebungen eines einzelnen verstorbenen Menschen). Deutsch: Die Alten i. S. v. die Menschen des Altertums als abgeschlossener Geschichtsperiode, ebenso franz. *anciens*, engl. *ancients*; die Eltern (lat. *parens* franz. engl. *parent* auch im Sing.), engl. *commons* das Unterhaus im Parlament. Die meisten dieser Wörter sind wieder urspr. Adjectiva. Von Substantiven können noch Namen persönlich gedachter Sterngruppen wie die Plejaden hierher gezogen werden. Concrete Sachbegriffe, die nur pluralisch vorgestellt und benannt werden, sind: Lat. *arma* die gesammten Stücke der Rüstung (franz. *arme* auch Sing.), *exta* die (edleren) Eingeweide, *primitiæ* Erstlinge, *reliquiæ* Ueberreste. Franz. *armoiries* Wappen(stücke), *bestiaux* (mit der singularischen Scheideform *bétail*), *entràves* Fesseln, *hardes* Kleidungsstücke, *alentours*, *environs* Um-

gebung(en) (singularisch: Umgegend), *pleurs* Thränen, *vivres* Lebensmittel, *entrailles* Eingeweide. Englisch: *eatables* Speisen, *drinkables* Getränke, *movables* Geräte (deutsch Möbel als Sing. erst aus dem Plural) *vitals* (edle Teile des menschl. Körpers), *genitals* (Geschlechtsteile), *greens* Gemüse, *combustibles* Brennstoffe, *delicates* Leckereien, — alle diese (und wohl auch romanische, wie span. *ruines* Barthaare) urspr. Adjectiva. *Bowels* Eingeweide (von dem synonymen *guts* bedeutet der Sing. »Darm«, im Angelsächsischen kommt nur der Plural vor), *chitterlings* Kutteln, Kaldaunen, Würste. — *weeds* Trauerkleider einer Wittwe. Deutsch: Einkünfte (dessen ungebräuchlicher Sing. abstrakte Bedeutung haben würde), Habseligkeiten (ebenso). Auch das Fremdwort Effekten kann nicht als Plural von Effekt, (dessen Plural Effekte lautet) betrachtet werden.

Abstrakte Sachbegriffe mit wirklichem Pluralbegriff sind ziemlich selten. Lat. *munia* Geschäfte. Ital. *lai* Wehklagen, *andirivieni* Irrgänge, Umschweife. Franz. *moeurs* Sitten, *frais, dépens* Kosten. Englisch *tidings* hat Sing. und Plur. Bedeutung: Botschaft, Nachrichten. Eigentümlich ist im Englischen der Plural zur Bezeichnung von Wissenschaften, wobei weniger an systematische Einheit als an Vielheit von Lehrsätzen und Kenntnissen gedacht sein kann: *ethics, optics, politics, metaphysics* (*τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ* Aristoteles), *mathematics*; so auch französisch: *mathématiques*; griech. *λογισμοί* Arithmetik.

Den Uebergang zu Sing.-Begriff machen zunächst Collectiva, Benennungen einer ungeformten Masse. Engl. *ashes, embers* Asche (angelsächs. *æmyrje* Sing., ebenso altnord. *eimyrja,* ahd. *eimurra* nhd. Ammer), *raments* Schabsel, *dreggs, lees* Hefe(n), *hards* oder *hurds* Werg, *lesses* Auswurf des Wildes. Spanisch: *puches*, *gachas* Brei, *parrillas* Rost. Franz. *décombres* Schutt, *broussailles* Gesträuch. Deutsch: Treber (urspr. Sing., daher im Plur. auch Trebern).

Eine andere Richtung auf Sing.-Begriff finden wir, wo die Mehrzahl, auf Zweiheit reducirt, den Bestand eines Körperteils oder Gerätes aus zwei gleichförmigen Hälften

bezeichnet. Hierher gehört die in den meisten Sprachen vorwiegend pluralische Benennung des Atmungsorgans (Lunge, -en) und des Absonderungsorgans (Niere, -en), wobei natürlich für besondere Fälle der Sing. zu ausdrücklicher Unterscheidung der einen Hälfte des Organs vorbehalten bleibt. Auch der Backen- und Schnurrbart wird im Englischen meistens pluralisch benannt: *whiskers, mustaches.* Ital. *baffi* Schnurrbart. — *vanni* Fittige (lat. *vannus,* deutsch Wanne, Futterschwinge; ahd. *wannoweho* Weih)*).

Hieran schließen sich die Namen für verschiedene Arten od. Formen der Beinbekleidung, besonders im Englischen, während franz. *pantalon* und deutsch Hose auch im Sing. vorkommen. Von Geräten ist es besonders die Zange und die Scheere (inbegriffen die Lichtputze, franz. *mouchettes*), welche ausschließlich oder vorwiegend pluralisch benannt wird; englisch auch der Nussknacker: *nutcrackers.*

Wirkliche Einheit eines concreten Gegenstandes kann aber noch eher zu Stande kommen, wenn er nicht gerade aus zwei deutlich erkennbaren Hälften, deren jede für sich ein relatives Ganzes ist, sondern aus einer größern Zahl von sonst unselbständigen oder unbrauchbaren Bestandteilen zusammengesetzt ist, vorausgesetzt dass unter dieser Mehrheit die Einheit des Zweckes nicht verborgen bleibt. Lat.

*) Kluge (Beiträge z. Gesch. d. deutsch. Spr. u. Litt. v. Paul u. Braune Bd. 8, 509—513) hat Spuren alter Duale in germanischen Substantiven nachzuweisen gesucht; so bei den Wörtern Nase, Brust, Tür. Jedenfalls ist bemerkenswert, dass Brust im Gotischen und Altsächsischen, Tür im Altnordischen nur als Plural vorkommt und die Pluralform von Nase und Brust auch im Sinn des Sing. Der im Angelsächsischen und Altdeutschen vorkommende Gebrauch des Plur. von Haupt in der adverbialen Verbindung »zu Häupten«, womit der auf der Seite des Kopfes einer Person befindliche Teil eines Gerätes (Bett, Sarg) angegeben wird, kann zwar aus bloßer Analogie der entsprechenden Verbindung »zu Füßen« erklärt werden, ähnlich wie nach dem adverbialen Genetiv Tags i. S. v. »bei Tage« das Gegenteil Nachts gebildet worden ist. Doch konnte ja auch an die beiden Seiten des Kopfes gedacht werden, und es ist merkwürdig, dass auch im Armenischen das Wort für Kopf im Plur. das Kopfende eines Gegenstandes bedeutet.

fides wird gewöhnlich übersetzt »Laute« oder »Leier«, eigentlich aber bedeutet es doch nur »Saiten« und zwar Darmsaiten (vgl. griech. *σφιδή*, Darm), und der Gebrauch des Wortes weicht von dem Deutschen in Redensarten wie: »Die Saiten rühren, in die Saiten greifen«, nicht viel ab; *fauces*, das wir mit »Schlund« oder »Engpass« übersetzen, bezeichnet natürlich einzelne, vordere und hintere Teile. Für *cunæ* Wiege mag sich die ursprüngliche Anschauung nicht mehr nachweisen lassen, dagegen bezeichnet *crepundia* Klapper deutlich die zusammenschlagenden Teile. Wir zählen ferner hieher: Engl. *trappings*, Pferdegeschirr. Span. *andas*, *angorillos*, Tragbahre, *manteles* Tischtuch, *fuelles*, Blasbalg (eig. mehrere zusammengenähte Bälge), *trebedes*, Dreifuß, *alforjas*, Ranzen, Quersack. Ital. *birilli* Kegelspiel. Weniger einleuchtend und abstrakter sind: Spanisch *albricias* Botenbrot, *parias* Tribut. Engl. *vails* Trinkgeld, *wages* Sold, Dienstlohn; doch wird hier die Vorstellung zeitweise regelmäßig wiederkehrender oder ratenweiser Ausrichtung gewaltet haben.

Eine ähnliche Erklärung wird auf die letzte noch anzuführende Gruppe, je nach den einzelnen Fällen modifizirt, anzuwenden sein. Lat. *excubiæ* (Wache), wird sich urspr. auf die wechselnden Lagerstätten oder die Ablösungen der Wachtposten bezogen haben. An die regelmäßige Wiederholung wird auch bei *nundinæ* (Markt) und den calendarischen Termini der Römer zu denken sein. Dieselbe zeitliche (verbunden mit räumlicher) Anschauung scheint beim griech. *δυσμαί* (Sonnenuntergang, Westen) gewaltet zu haben, da diese Erscheinung sich sogar täglich wiederholt, wie die alten Inder von immer neuen Morgenröten sprechen. *Insidiæ* kann einen mehrfachen Hinterhalt bezeichnet haben. Dagegen werden Plurale wie *nuptiæ*, *exsequiæ* (verschieden von den bloß poetischen *γάμοι*, *ταφαί* und ähnlichen, s. oben) sich auf die einzelnen die Gesammtfeier ausmachenden Akte oder Ceremonien beziehen. So franz. *fiançailles* Verlöbnis, *funérailles* Leichenbegängnis, und die entsprechenden aus dem Latein entlehnten Ausdrücke der andern neuern Sprachen. Franz. *vêpres* (Vesper) kann

verschiedene Akte gottesdienstlicher Verrichtungen am Abend bedeuten. Dass die Namen der drei hohen Kirchenfeste im Deutschen und zum Teil auch in den andern Sprachen Mehrzahlform haben (Weihnacht allerdings auch Sing.) hat nicht bei allen denselben Grund, aber ohne Zweifel dachte man an eine Mehrheit von Tagen, auf welche sich die Feier erstreckt, und an eine Vielheit von Gebräuchen, mit denen sie begangen wurde oder verbunden war. — Ausnahmsweise und nicht ausschließlich gilt persönliche Bedeutung in lat. *deliciae* Liebling, griech. *παιδικά* (adjectivisch).

Zum Schluss ergibt sich, dass die Zahl der Plur. tant. bei genauerer Zählung geringer ist als man gewöhnlich annimmt oder angegeben findet. Auffallend ist, dass einzelne Sprachen ihrer beträchtlich mehr aufweisen als andere, z. B. das Latein und die romanischen Sprachen im Vergleich mit Griechisch und Deutsch; aber daraus Schlüsse auf tiefer liegende Eigentümlichkeiten der Sprachen zu ziehen wäre kaum statthaft. Beachtenswert ist die in manchen Fällen nahe liegende Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit, dass Singulare erst aus Pluralen abstrahirt, also nicht in gewöhnlicher Weise der Plural erst aus dem Sing. gebildet wurde. Dass der Plural, auch wo er einen Singular neben sich hat, mehr zu concreter Bedeutung neigt, scheint ein bemerkenswertes Ergebnis unserer ganzen Untersuchung, übrigens psychologisch leicht erklärlich. Mehr die Logik als die Sprachwissenschaft mag die Frage angehen, ob und wie Begriffsbildung auf Grundlage einer Pluralvorstellung möglich sei. Für das von uns angenommene freiere, auch mit qualitativer Verschiedenheit verbundene oder wenigstens vereinbare Verhältnis zwischen Sing. und Plural spricht auch die Tatsache, dass für einzelne Begriffe im Plural ganz andere Wörter gebraucht werden als im Singular. Pott (Doppelung S. 183) führt ein Beispiel davon aus dem Mexikanischen an, worauf wir nicht viel Gewicht legen, weil ja in vielen Sprachen von Naturvölkern infolge eigentümlicher conventioneller Motive gewisse Wörter zeitweise ganz aus dem Gebrauch einzelner Stände verbannt sind. Eher ist daran zu

erinnern, dass gerade in den hochstehenden indogermanischen Sprachen Temporalformen gewisser Verba und Comparationsformen gewisser Adjectiva von ganz verschiedenen Stämmen gebildet werden. Ich habe von den Gründen dieser Erscheinung, die zum Teil nur äußere (lautlich formelle) sind, in der Zeitschrift f. vergleich. Sprachf. (Bd. VIII) gehandelt. Hier will ich nur noch erwähnen, dass im Deutschen der Plural von Mann in gewissen Compositen nicht Männer, sondern Leute ist z. B. Kauf-, Kriegsleute, und dass der Plural von Weib im edlern Sinn meistens durch den von Frau ersetzt wird, wahrscheinlich weil die Endung -er etwas Unweibliches hat, vielleicht aber noch aus tiefern Gründen. Vergl. meine Abhandlung »Aesthetisches und Ethisches im Sprachgebrauch« in der Zeitschr. f. Völkerpsych. u. Sprachw. Bd. VI S. 393.

Zürich, im April 1883.

L. Tobler.

Beurteilungen.

1. Muhammed in Medina. Das ist Vakidi's Kitab al Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe herausgegeben von J. **Wellhausen**. Berlin, G. Reimer, 1882. 472 pp. 8.

2. Het Mekkaansche Feest. Academisch proefschrift, ter verkrijging van den graad van Doctor in de Semitische Letterkunde, aan de Rijksuniversiteit te Leiden, op gezag van den Rector-Magnificus Dr. T. Zaayer, Hoogleeraar in de Faculteit der Geneeskunde, voor de Faculteit te verdedigen, op Woensdag den 24. November 1880, des namiddags te 3 uren, door **Christiaan Snouck Hurgronje**, geboren te Oosterhout. Leiden, E. J. Brill, 1880. 191 pp. 8.

3. Proverbes et dictons du peuple arabe. Matériaux pour servir à la connaissance des dialectes vulgaires recueillis, traduits et annotés par **Carlo Landberg.** Volume I. [A. u. d. T.] Proverbes et dictons de la province de Syrie Section de Ṣaydâ par **Carlo Landberg.** Leyde, E. J. Brill, 1883. LI, 458 pp. und 6 pp. mit Titel und Vorrede in arabischer Sprache. 8.

»Les Arabes, en dépit d'un préjugé accrédité, n'ont que fort peu d'imagination« (Dozy, Histoire des Musulmans d'Espagne. T. I. Leyde 1861 p. 12). »Il [l'Arabe] n'a guère d'imagination« (Dozy, Essai sur l'histoire de l'Islamisme trad. p. Chauvin. Leyde et Paris 1879 p. 15). »Ebenso phantasiereich, aber mannigfaltiger in der schöpferischen geistigen Kraft [als die Hebräer sind die Araber]« (v. Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen. Zweiter Band. Wien 1877 p. 226). »Das erste und merkwürdigste Wahrzeichen, welches den Araber von den stammverwandten Völkern unterscheidet, ist seine ausgesprochen idealistische Richtung, das Ueberwiegen der Phantasie über die Reflexion, der Leidenschaft über die ruhige Ueberlegung« (ebd. p. 227). »C'est un homme pratique, positif, qui s'en tient aux réalités« (Dozy, Essai p. 15). ». . . . der Phantasie, welche beim Araber selten das Uebergewicht über die Urteilskraft gewinnt« (Sprenger, Leben und Lehre des Mohammad. I. Berlin 1861 p. 446). »Noch weniger aber ist er [der Araber] im Stande lebenswahre Persönlichkeiten zu schaffen und in Handlung vorzuführen. Es liegt dies nicht in einem Mangel an Einbildungskraft, sondern an der ihm fehlenden Einsicht in das Geistesleben des Menschen« (Ahlwardt, Ueber Poesie und Poetik der Araber. Gotha 1856 p. 27). »Der objective semitische Geist« (Sprenger a. a. O. p. 17). »M. Lassen voit avec raison, dans la *subjectivité*, le trait fondamental du caractère sémitique.« (Renan, Histoire des langues sémitiques. Paris 1855 p. 4.)

Obige kleine Sammlung von Stellen, die ausschließlich den Schriften der vorzüglichsten Kenner semitischer, insbesondere arabischer Geschichte und Litteratur entnommen

sind, wird mich rechtfertigen, wenn ich behaupte, dass wir über das eigentliche Wesen des arabischen Volkstumes bisher uns noch gänzlich im Unklaren befinden. Ich übersehe nicht, dass *Phantasie, imagination,* in verschiedenem Sinne gebraucht werden kann (so darf Vischer, Aesthetik II 430 von »unzulänglicher Phantasie« bei den Orientalen, ebd. 494 von der »brennenden Phantasie« der Araber sprechen); und dass der »gebildeten Vorstellung«, hegelisch zu reden, die gefährlichen Begriffe *objektiv* und *subjektiv* von jeher zum Fallstrick geworden sind, ist bekannt. Trotzdem wird niemand bestreiten, dass selbst nach den weitgehendsten Abzügen, die in diesem Sinne gemacht werden können, die Ansichten der ersten Autoritäten über das Wesen des semitischen, des arabischen Geistes in contradictorischem Widerspruche stehen. Der Fachgelehrte, welcher es liebt festen Boden unter den Füßen zu haben, könnte hieraus den Schluss ziehen, dass mit allgemeinen Erörterungen über »Volkscharakter« u. dergl. überhaupt kein Hund vom Ofen zu locken sei. Ich hoffe nachzuweisen, dass auch der am positivsten denkende, ausschließlich mit den Tatsachen rechnende Forscher auf dem Gebiete der altarabischen Geschichte, einschließlich der Entstehung des Islams, ohne eine allgemeine Ansicht von dem Wesen des arabischen Volkstums nicht auskommen kann. Gleichzeitig denke ich aber einige Punkte weniger neu zu formuliren als in Erinnerung zu bringen, die man allerdings nicht außer Acht lassen darf, will man auf diesem dunklen Gebiete nicht pfadlos umherirren; und im Anschluss daran gewinnen wir dann vielleicht einen Ausblick in noch weiter entlegene Gebiete des Altertums.

Dunkel nenne ich das Gebiet, obwohl man behauptet hat, gerade die Entstehung des Islam werde im Gegensatze zu der aller übrigen Weltreligionen von dem vollen Lichte geschichtlicher Erkenntnis bestrahlt. Aber Wellhausen bemerkt mit Recht »wir kennen die Araber nur durch den Islam .... Auch wer Sitte und Art der alten heidnischen Araber .. erforschen will, wird am besten bei dem Gegensatz, in welchem [sic] der Islam dazu tritt, einsetzen.« Und wie wenig stichhaltig

die Nachrichten arabischer Schriftsteller über vorislamische Zustände auch da sind, wo sie auf den ersten Blick unanstößig erscheinen, hat Snouck scharfsinnig und unwiderleglich nachgewiesen. So ist es kein Wunder, wenn die maßgebenden Historiker auch in ihren Anschauungen über das Verhältnis Mohammeds zu seinen Volksgenossen, des Islams zum Heidentum einander wiederum diametral gegenüberstehen. Nach Sprenger ist die Persönlichkeit Mohammeds für die Entstehung der neuen Religion von untergeordnetem Belang, sie ist aus den Bedürfnissen der Zeit entsprungen; Dozys Ansicht lässt sich dahin zusammenfassen, dass sie eine dem arabischen Volksgeiste gänzlich widerstrebende Weltanschauung darstellt, welche Muhammed und eine winzige Minderheit von Fanatikern der unbeholfenen Mehrheit aufzudrängen verstanden. Man sage aber nicht, es sei schließlich für die Geschichte des Mittelalters von keinem Belang, welcher von diesen beiden Auffassungen wir uns anschließen. Vielmehr erscheint eine ganze Anzahl der bedeutendsten Ereignisse in einem gänzlich verschiedenen Lichte, je nachdem wir von Sprenger oder von Dozy ausgehen. Für die Besiegung der zwei trotz innerer Verderbnis noch eine ganz bedeutende äußere Machtentwicklung darstellenden Großmächte Byzanz und Persien durch ein an Zahl, Organisation und Kriegsmitteln so unverhältnismäßig zurückstehendes Barbarenvolk (eine Tatsache, die Nöldeke mir neulich als bei fortgesetzter Vertiefung in das Quellenmaterial ihm immer unbegreiflicher werdend bezeichnete) muss eine ganz andere Erklärung gesucht werden, wenn die muslimischen Truppen auch nur der Mehrzahl nach von bloßer Beutesucht, als wenn sie von blindem Fanatismus getrieben worden sind, und es liegt auf der Hand, wie die von der merkwürdigen Tatsache auf die Zustände beider Weltreiche zu ziehenden Rückschlüsse ebenfalls davon abhängig sind, welcher von beiden Anschauungen der Historiker sich zuwendet. Wie es möglich war, dass die muhammedanische Theologie unter den ungünstigsten äußeren Umständen während der Herschaft der Omaijaden und der ersten Abbasiden sich all-

mählich so des Volksgeistes bemächtigte, dass die Chalifen, um ihren Thron zu retten, sich ihr unterwerfen mussten — eine Wendung, die über die ganze geistige Entwicklung des Orients entschieden hat — das begreift sich in ganz anderem Sinne, wenn der Islam von Anfang an dem arabischen Geiste innerlich verwant war, als wenn die allerdings mit bewunderungswürdiger Treue nach den schwersten Heimsuchungen, ja nach ihrer scheinbar endgiltigen Vernichtung sich immer von neuem zusammenschließende Gemeinde der paar Altgläubigen von Medina durch eine stille, aber fortgesetzte Missionstätigkeit eine so weitgreifende Wirkung erzielt haben sollte.

Müssen wir also auch für die einfache pragmatische Geschichtschreibung einen möglichst klaren Begriff von altarabischem Volkstum als Ausgangspunkt fordern, so ist nun die Frage, wie ein solcher gewonnen werden kann. Die an die Spitze unserer Betrachtung gestellten Widersprüche zwischen den berühmtesten Kennern des semitischen Orients belehren uns, dass man aphoristischer Reflexion und philosophischen Kunstwörtern dabei möglichst fern bleiben muss. Erforderlich ist dagegen eine umfassende, kritische Sammlung wohlbezeugter Tatsachen, die geeignet sind, bestimmte Seiten des arabischen Volksgeistes deutlich zur Erkenntnis zu bringen. Ob der Araber einen objectiven oder subjectiven Geist hat, kann uns für unsere Aufgabe gleichgiltig sein — am besten überlassen wir das wie auch die Frage nach den verschiedenen Sorten Phantasie wohl den Philosophen von Fach — aber inwieweit z. B. die einen bei ihm unstreitig stark hervorstechenden Charakterzug bildende Habsucht und Lügenhaftigkeit durch ganz bestimmte Ehrbegriffe eingeschränkt wird, in welchem Verhältnis seine im Augenblick von den meisten behauptete religiöse Indifferenz zu dem stark conservativen Zuge in seinem Wesen steht (Snouck — Nr. 2 — p. 3—4), das sind concrete Fragen, welche für den philologisch arbeitenden Historiker fassbar und durch die ihm zu Gebote stehenden Mittel zu lösen sein dürften. Durch eine Zusammenfassung einer möglichst vollständigen Reihe solcher Einzelmerkmale allein darf man

hoffen zu einer Anschauung dessen zu kommen, was man als »arabischen Volksgeist« bezeichnen kann.

Liegt nun die Wahrscheinlichkeit oder doch Möglichkeit vor — und letztere wenigstens kann unter keinen Umständen bestritten werden — dass der Islam vermöge der in ihm enthaltenen fremden (insbesondere jüdischen) Vorstellungen die ursprüngliche Art des Arabers zu denken und zu empfinden verändert hat, so ist das Material für die geforderte Arbeit natürlich lediglich der vorislamischen Zeit zu entnehmen. Hier aber stoßen wir uns wieder an der bereits oben hervorgehobenen Tatsache, dass die Nachrichten über die vormuhammedanische Zeit fast ausschließlich von muslimisch denkenden Schriftstellern uns überliefert sind. Freilich, wollen wir den letzteren Glauben schenken, so besitzen wir durch ihre Vermittlung nicht nur authentische Nachrichten über das Leben der alten Araber, sondern auch einen reichen Schatz von Aeußerungen ihres geistigen Lebens in Poesie und Sprichwörtern. Nun steht aber fest, dass diese muslimischen Schriftsteller einmal für ihre historischen Nachrichten, abgesehen von einigen ganz unsicheren mündlichen Ueberlieferungen, kaum weiteres Material besessen haben als wir selbst, nämlich eben jene alten Lieder und Sprichwörter, aus deren Wortlaut sie nach Scholiastenart häufig ziemlich unglückliche Rückschlüsse machten; andererseits aber ist die Authentie der vorislamischen Gedichte und Sprichwörter in neuerer Zeit stark verdächtigt worden. Der feinfühligste Kenner der altarabischen Poesie, Ahlwardt, kommt (Bemerkungen über die Aechtheit der alten arabischen Gedichte. Greifswald 1872 p. 26) zu dem Schlusse, dass es um die Aechtheit der alten Gedichte überhaupt sehr misslich stehe, findet sich jedoch in einer Anzahl von Fällen zu einem bestimmten Urteil berechtigt; verallgemeinern wir seine Ergebnisse, so kommen wir zu dem Satze, dass in den überlieferten Gedichtsammlungen ein ächter Kern steckt, der indess unter einer meist sehr schwer und fast nie ganz reinlich abzulösenden Hülle späterer Zusätze verborgen liegt, oft auch durch positive Veränderungen angegriffen worden

ist. Ahlwardts genaue Analysen und die Eindrücke, welche er aus seiner einzigen Kenntnis dieser Litteratur gewonnen hat, dürften nun auch den richtigen Maßstab zur Beurteilung desjenigen liefern, was Landberg in der Einleitung zu seinem oben unter Nr. 3 genannten Werke S. X ff. gegen die Authentie der überlieferten altarabischen Sprichwörter und Redensarten einwendet. Landberg vereinigt mit einer durch jahrelanges Leben im Orient und mit den Orientalen erworbenen vertrauten Kenntnis des Vulgärarabischen und des morgenländischen Volkstums eine gründliche wissenschaftliche Bildung auf dem Gebiete der classischen arabischen Sprache und Litteratur, wie sie (ausgenommen natürlich Spitta) seit Wetzstein keiner von denen besessen, die im Osten eine zweite Heimat gesucht haben. Aber wie der letztgenannte ausgezeichnete Gelehrte scheint auch Landberg eben durch sein nahes Verhältnis zum modernen Arabertum allzusehr geneigt, das letztere mit dem alten Arabien fast vollkommen zu identificieren. So sind in der Regel alle diejenigen Itacisten, die viel mit Neugriechen verkehrt oder längere Zeit in Griechenland gelebt haben. Was in ähnlicher Weise, zum Teil nach Wetzsteins Vorgange, über das Verhältnis der modernen Sprache zum Altarabischen von Landberg vorgetragen wird — es ist gewiss auch Einiges Richtige darin — kann hier nicht besprochen werden; entschieden zu weit geht er aber jedenfalls mit der Meinung, dass die von Meidânî u. a. überlieferten Sprichwörter nie im Volke lebendig gewesen, sondern von den Gelehrten aus Lesefrüchten verschiedenen Ursprungs zusammengetragen oder gar direkt erfunden seien, im Gegensatz zu den wirklich volksmäßigen, die bis heute jedermann im Munde führt. Ich kann ihn aus eigener Kenntnis versichern, dass z. B. Sammlungen von Weisheitssprüchen u. dergl., die aus den »livres de philosophie« entnommen sind, einen ganz unverkennbar von Meidani und Zamachschari verschiedenen Eindruck machen. Zugeben kann man ihm, dass manche »Sprichwörter« dieser Sammler aus Gedichten und andern Ueberlieferungen erschlossen oder zur Erklärung dunkler Stellen in

denselben zurechtgemacht worden sein mögen; aber wer überlegt, wie die arabischen Philologen sich z. B. mit den sprichwörtlichen »Schuhen des Honein« u. dergl. abgeplagt haben, ohne eine befriedigende Erklärung solcher Redensarten zu finden, wird diese nicht als Hirngespinste derselben Philologen ansehen können. Und soll man z. B. die altgriechischen Redensarten Diogenians u. A. für schlechte Erfindungen halten, wenn sich ergibt, dass die meisten derselben von den Neugriechen nicht mehr gebraucht werden? Wie viele sind von den alten deutschen Redensarten, Sprüchen und Priameln aus dem 14. Jahrhundert heute noch im wirklich volksmäßigen Gebrauch? Man darf nicht einwenden, der Orient sei eben conservativer als das Abendland, das ist in solchem Zusammenhang eine petitio principii; und selbst diesen Satz in seiner Allgemeinheit zugegeben — sind denn die Araber Syriens, Aegyptens und selbst Arabiens die Araber des Altertums? den letzteren entsprechen doch höchstens die Beduinen des Neǵd, und auch im Neǵd leben heute ganz andere Stämme als in der Zeit vor Muhammed. Dass die Form und größtenteils auch der Inhalt des Lebens dieselben bleiben, ist ja in der Natur des Landes begründet, daraus folgt aber noch nicht die Continuität der individuellen Erscheinungen. Wir geben also Landberg nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu, dass die Sammler der alten Sprichwörter mit denselben ähnlich umgegangen sein mögen, als die Ueberlieferer von Gedichten mit diesen; es bleibt die Aufgabe Kriterien zu finden, die uns, wie es Ahlwardt bei den Liedern vermochte, den ächten Kern von der späteren Umhüllung scheiden lehren.

Im ganzen und großen gilt nun für die bisher betrachteten Quellen unserer Kenntnis altarabischen Lebens noch ein allgemeiner und wichtiger Satz, daß nämlich die späteren Zusätze und Veränderungen an Gedichten und Ueberlieferungen in der Regel ganz stilgerecht mit den echten Bestandteilen in Einklang gebracht sind, so dass man, vorläufig wenigstens, einen in der Hauptsache richtigen Begriff vom alten Arabertum aus dem Studium dieses Materiales

gewinnen kann. Leider aber ist grade das eine Gebiet, auf das vor allem es uns hier ankommt, von dem Geltungsbereich dieses Satzes auszuschließen. Alles was in Poesie oder Sprichwort auf heidnische Anschauungen, ja heidnischen Sprachgebrauch hinausläuft, ist mit großer Consequenz islamisiert worden (Nöldeke, Beiträge p. IX), und kaum je begegnen wir einem Verse, aus welchem wir mit einiger Sicherheit einen Schluss auf vorislamische religiöse Anschauungen oder Gewohnheiten ziehen könnten. So heißt es denn grade auf diesem schwierigsten und unkenntlichsten Teile des Weges die Richtung von Führern zu erfragen, die jedes Interesse haben, uns irrezuleiten — von den muhammedanischen Theologen, von Muhammed selbst. Angaben und Nachrichten haben die ersteren uns genug überliefert, und in seinem Korane lässt der letztere uns wenigstens lesen, was er von seiner Sache gehalten wissen will, und liefert uns Material genug, um feststellen zu können, woher er seine Lehre nimmt. Ueber das Heidentum aber, dem er sich entgegenstellte, können wir leider aus dem Koran bei weitem weniger erschließen als man vielleicht erwarten dürfte, und das Wenige gehört wieder größtenteils dem Gebiete der praktischen Moral an: das Verbot des Weins und des Hazardspieles bestätigt uns den aus der alten Poesie zu gewinnenden Eindruck, dass die Araber, wenigstens stellenweise, trunk- und spielsüchtig waren; aber ob und wie weit sie theoretisch religiös indifferent waren, oder wie ihr etwaiger Glaube beschaffen war, darüber lässt sich fast nichts aus den Sätzen entnehmen, in welchen in der Regel lediglich ein abstracter Monotheismus sich selbst postuliert. Ab und zu findet sich ja eine Anspielung auf volksmäßigen Aberglauben, den Muhammed nicht überwindet sondern islamisiert, aber grade deswegen ist dann hier die Grenze zwischen Altem und Neuem wieder ganz unsicher. Immerhin würde es vielleicht lohnen, den Koran einmal ausschließlich nach dieser Seite hin durchzuarbeiten.

Weit klarer und auch im einzelnen erkennbarer tritt der Gegensatz Muhammeds gegen seine Umgebung in den *ge-*

schichtlichen Ueberlieferungen zu Tage. Es ist nicht notwendig, hier auf die Technik der historisch-theologischen Tradition des Islams einzugehen. Zwar hat Sprenger gegen Muir den Satz aufgestellt, dass die Regeln, nach welchen die muslimischen Theologen historische Kritik treiben, in den Hauptzügen ganz vernünftig seien; weil wir nun keine anderen als muslimische Quellen besitzen, müssen wir, meint er, entweder wie die Muslime glauben oder sie auf ihrem eigenen Terrain bekämpfen und mit ihren eigenen Waffen schlagen. Ich brauche mich auf die, wie ich glaube, leichte Widerlegung dieses allgemeinen Satzes nicht einzulassen: es genügt festzustellen, dass nach jenen Regeln der muslimischen Theologen die abgeschmacktesten Wundergeschichten als authentische Berichte von Augenzeugen angesehen werden müssten, während es ein Ueberlieferer von dem Ansehen des Ibn Hischâm für seine Pflicht hält, eine für uns sehr wichtige, dem Ansehen des Propheten aber abträgliche Nachricht einfach zu unterdrücken. Wir sind somit bei der Kritik der Ueberlieferung in der Hauptsache auf innere Gründe angewiesen, müssen dabei aber natürlich die ältesten erhaltenen Aufzeichnungen zu Grunde legen, weil die Entstehung vieler Erzählungen und Legenden nur durch Zurückgehen auf die älteste Fassung klar wird und die Späteren immer neue Erfindungen hinzufügen. Hier stehen uns nun drei Hauptquellen zu Gebote. Die erste ist die Prophetenbiographie des Muhammed Ibn Isḥâḳ († etwa 151 d. H. = 768 Chr.); sie ist uns erhalten in der Bearbeitung des Abdelmelik Ibn Hischâm († 218 = 833, herausgegeben von Wüstenfeld, Göttingen 1858—60; übersetzt von G. Weil, Stuttgart 1864) und in dem umfangreichen Geschichtswerke des Ṭabari, dessen auf die Geschichte des Propheten bezüglicher Teil nach Loths Materialien von de Jong herausgegeben werden wird. Etwas nach Ibn Isḥâḳ fällt die Tätigkeit des Wâḳidî († 213 = 828/9), von dessen Arbeiten uns im Original nur das »Buch der Feldzüge des Gesandten Gottes« erhalten ist. Von diesem hat etwa ein Drittel v. Kremer in der Bibliotheca Indica (Calcutta 1855/6) herausgegeben, das ganze Werk wird uns jetzt

nach einer später entdeckten Handschrift in Wellhausens unter Nr. 1 bezeichneter verkürzter deutscher Wiedergabe zugänglich. Umfasst dieses Buch nur den zweiten, allerdings umfangreichsten und äußerlich wichtigsten Teil von Mohammeds Prophetentätigkeit, und auch von diesem hauptsächlich die kriegerisch-politische Seite, so ist Wâḳidis Ueberlieferungssammlung zu den übrigen Partien der Prophetenbiographie in dem sog. Classenbuche seines Sekretärs Ibn Saʿd erhalten, welches bis jetzt noch des Herausgebers harrt.

Von diesem Material sind Ibn Hischâm, ein Teil des Wâḳidî und das Buch des Sekretärs in den Biographien Sprengers und Muirs benutzt worden, die größere Hälfte des »Buches der Feldzüge« kommt jetzt erst zu unserer Kenntnis. Die Wichtigkeit dieser Publikation wird nicht wesentlich dadurch verringert, dass Wellhausen unwiderleglich nachweist, wie nicht der von Muir und Sprenger bevorzugte Wâḳidî, sondern Ibn Isḥâḳ in den meisten Fällen das Ueberlieferungsmaterial in der relativ ursprünglichsten Form darbietet. Denn, wie W. sofort hinzufügt, Wâḳidî steht, was die Menge der Nachrichten und die Fülle des historischen Details angeht, durchaus an erster Stelle, und grade auf das Detail kommt es uns vielfach in hohem Grade an.

Natürlich kann eine auf sicherer Grundlage ruhende Darstellung der Geschichte des Propheten erst gegeben werden, wenn die genannten Quellen sämmtlich im Text vorliegen und man, unter gleichzeitiger Heranziehung anderweit überlieferter Nachrichten, in Stand gesetzt wird, vermittelst Ausübung einer systematischen Kritik in jedem Falle die verschiedenen Schichten der Tradition von einander abzulösen und den ältesten Kern herauszuschälen. Man darf aber von einer solchen, wie immer unerlässlichen, Arbeit nicht allzu erhebliche neue Resultate erwarten. Denn wenn auch ein vergleichendes Studium der verschiedenen Versionen gewiss einige neue Gesichtspunkte für die Beurteilung bestimmter Nachrichten oder Arten von Nachrichten ergeben wird, so wird die Hauptarbeit der Kritik doch immer mit Hilfe des internal evidence gethan werden müssen. Eine Reihe der

hiefür maßgebenden Sätze hat Muir (Life of Mahomet. Vol. I. London 1858. p. XLVII—LXXXVII) in meisterhafter Weise entwickelt, ein Musterbeispiel für derartige Arbeiten Snouck in Nr. 2 geliefert; wie speciell Wâḳidî in der legendarischen Ausschmückung des Stoffes über Ibn Isḥâḳ hinausgeht, findet man bei Wellhausen S. 13 f. angedeutet. Ich will eine Anzahl von Einzelheiten, die bei der Lectüre von Nr. 1 meine Aufmerksamkeit erregt haben, kurz berühren, um darzutun, wie wir es den überlieferten Nachrichten in vielen, wenn nicht den meisten Fällen fast auf den ersten Blick ansehen können, ob Verlass auf sie ist oder nicht; dabei darf ich mich an den Wâḳidî allein halten, ohne die zum Teil anderweitig bereits veröffentlichten Parallelen heranzuziehen.

Dass viele Legenden aus misverstandenen oder à tout prix einer individuellen Erklärung unterworfenen Koranstellen entstanden sind, ist bekannt (vgl. auch Snouck p. 46); der allergrößte Teil der Ueberlieferungen aus der Zeit vor der Flucht löst sich in solche exegetische Träume auf. Aber auch die Geschichte z. B. von dem durch göttliches Eingreifen gehinderten Attentat auf Muhammed 99,27 ff. (ich citiere Seite und Zeile bei Wellh.) ist nichts als ein nachträglicher Beleg zu der 100,3 citierten Offenbarung. Eine andere Art der Mythenbildung zeigt 112,13: in der unglücklichen Schlacht am Oḥod stößt bei Muhammeds Verwundung ein entsetzter Gläubiger den Ruf aus »Muhammed ist tot«! Da alles, was den Erfolg der Muslime zu hindern geeignet ist, immer der Teufel getan haben muss, so hat er auch in diesem Falle die Gestalt jenes Mannes angenommen, für den nun seinerseits ein Alibi ausdrücklich von Augenzeugen nachgewiesen wird. — Ein Verdachtszeichen ist in jedem Falle die *Vervielfachung* bestimmter Ereignisse oder Züge. »Wenn bei Waḳidî«, bemerkt Wellhausen, »Omar auftritt, so weiß man schon Bescheid; er wird den Propheten um Erlaubnis bitten irgend einem Unglücklichen den Kopf abschlagen zu dürfen.« So ist regelmäßig die Trauer der Mütter und Gattinnen gefallener Märtyrer dahin, sobald sie den Gesanten Gottes unversehrt erblicken dürfen. Dass den *Theologen* wenigstens

eine lebhafte Phantasie hier nicht nachgerühmt werden kann, ergibt sich aus dem stereotypen Charakter der angewanten Wundermaschinerie; nicht weniger als 11 Speisungs- und 3 Wasserwunder z. B. habe ich bei Wâkidî gezählt. Bei bloßen *Verdopplungen* kann die Tatsache in *einem* Falle wirklich vorgekommen sein; so z. B. das Kieswerfen gegen die Feinde bei Bedr, welches sich nachher im Tale von Honein wiederholt; die Erzählung 364 unten ist bis ins Einzelne der Hinrichtung des greisen Juden 219 nachgebildet, und ähnlich wird 330,3 nichts sein, als die erbauliche Ausdeutung des hübschen und gewiss authentischen Zuges 327,20. In beiden Fällen verdächtig ist mir aber wieder der *Perser* Salman, der 192,9 wie 370,1 auftreten muss, um »unarabische« Kriegsmaßregeln zu decken; die Erzählungen von der Genauigkeit der Beuteteilung 281,30 und 366,6 sind gleichmäßig in demselben Sinne und mit demselben Detail retouchiert (s. insbesondere 282,9 : 366,19).

Eine bei weitem weniger harmlose Tendenz zeigt sich, wo es darauf ankommt, Gegner zu verläumden oder ins Unrecht zu setzen oder umgekehrt die eignen Verdienste des Propheten und der Gläubigen zu übertreiben, ihre Schwächen zu bemänteln. Dass mit Rücksicht hierauf jede einzelne Geschichte von vornherein als parteiisch dargestellt gelten muss, hat Muir entwickelt. Sehr häufig haben wir aber auch bestimmte Indicien für den Einzelfall. Wer sich vergegenwärtigt, dass bis auf die Eroberung von Mekka Muhammeds Autorität selbst über seine nächste Umgebung durchaus keine unbedingte war (vgl. Hudeibija 255; 209, 27 ff. u. A. m.), wird es für eine unverschämte Erfindung halten müssen (die übrigens Wâkidî auch selbst verwirft), dass Muhammed 187,27 es hätte wagen dürfen, den ersten Mann Medinas geißeln zu lassen. Eben so leicht kenntlich sind die Umdeutungen oder Verdrehungen misliebiger Geschichten (z. B. 138,14 : 17; 183,13—26 : 27 ff.) und das Bestreben, compromittirenden Aeußerungen durch hypothetische Einkleidung die Spitze abzubrechen 105,28. Wie schön klingt der einem Gläubigen 158 l. Z. in den Mund gelegte Satz »Wir halten in unserer Religion

den Verrat für nicht erlaubt«; das kann aber kaum einer von den Leuten gesagt haben, die aus den schnödesten Verrätereien (vgl. Ibn Aschraf 96 f.) sich ein Verdienst vor Gott machten und nicht oft genug wiederholen konnten, dass der Islam alle Verträge aufgehoben. — Zur Diskreditirung der später unter dem Chalifate Alis auftauchenden Secte der Chariǵiten ist, wie Wellhausen richtig herausgefunden hat, eine misbilligende Charakteristik ihrer Grundsätze dem Propheten in den Mund gelegt 377,$_{4}$ (u. N. 1 dazu).

Umgekehrt kann man natürlich allen Traditionen Glauben schenken, die Muhammed und dem Islam weniger Vorteilhaftes oder den Gegnern Ehrenvolles nachsagen. So ist ganz gewiss wahr die für die Entstehung des Korans wichtige Notiz 345,$_{23}$, nach welcher der mit Aufzeichnung der Offenbarungen beauftragte Abdallah b. Saʿd sich beim Nachschreiben des Dictates Aenderungen herausgenommen hat, ohne dass es Muhammed merkte (vgl. 55,$_{25}$): wodurch der Mann an seinem Glauben Schiffbruch litt. Ebenso wenig lässt sich die Angabe 231,$_{25}$ in Zweifel ziehen, dass Ḥassân ibn Thâbit, Muhammeds Leibpoet, in einem zur Verherlichung eines kriegerischen Erfolges verfassten Gedichte statt des Befehlshabers, welcher das Unternehmen geleitet, einen andern nannte »weil dessen Name ihm besser ins Versmaß gepasst habe«; was von einem notorischen Schufte, der nur dem Muhammed sehr nützlich war, auch weiter nicht Wunder nehmen kann. Weniger gehört hieher die Geschichte 376,$_{21}$, in welcher Muhammed einen für einen alten Araber unerhörten Mangel an Gefühl für poetischen Rhythmus an den Tag legt: das fanden die nach des Propheten Vorgange den Dichtern feindlichen Theologen sogar rühmenswert. Auch die so häufig berichteten Aeußerungen des krassesten Fanatismus, der selbst vor dem Vatermorde nicht zurückschreckt (54,$_{20}$), können nicht ohne Weiteres unter diese Regel gestellt werden: war es doch ein Verdienst vor Gott, im Dienste des Islam jedes menschliche Gefühl zurückzudrängen — freilich bezeugen andererseits sichere Tatsachen, dass die ärgsten Zeloten hinter solchem Ideal im besten Falle nicht weit zurück-

geblieben sind. Wenn uns aber von Muhammeds Gegnern Züge von Humanität und von Anhänglichkeit an die alten Ehrbegriffe des Arabertums berichtet werden (49,$_{7}$; 54,$_{23}$; 202,$_{5}$ u. a. m.), so sind diese für zweifellos authentisch zu halten : für Heiden blieben solche Rücksichten nach bekannten Grundsätzen natürlich um so verbindlicher, je mehr der Gläubige verpflichtet war sich über sie hinwegzusetzen; also würde man sie bei jenen eher verschwiegen als erfunden haben.

Abgesehen nun von solchen bestimmten Kriterien findet sich eine ganze Reihe von Einzelheiten, denen man die Authentie, wie andern die Fälschung, auf den ersten Blick ansieht. Grade weil die Ueberlieferung in der Erfindung und Ausschmückung des Details so ungeschickt, platt und geschmacklos verfährt, heben sich von der breiten Fläche der meist matten und eintönigen oder unmöglichen und albernen Berichte um so deutlicher in die Augen springend nicht selten Züge unverkennbar individuellen Lebens ab, die keinesfalls auf Erdichtung beruhen können und zur Charakteristik von Personen und Verhältnissen vielfach wichtiger sind, als die an Stelle der pragmatischen Maximen mit theologischer Fälschung durchtränkten Haupt- und Staatsaktionen. Dahin gehört das Aufwallen des alten Stamm- und Ehrgefühls in des Propheten Gattin Sauda 72,$_{25}$; das lebendige Detail aus der Schlacht am Oḥod 111,$_{15}$; 113,$_{30}$; die Aeußerung Chalids 114,$_{2}$ (dem der Chalife Omar bekanntlich abgeneigt war und der daher ein begreifliches Vergnügen darin fand überall zu erzählen, dass jener nur seiner Schonung das Leben verdanke — wodurch natürlich die Tatsache selbst noch lange nicht feststeht); die für den Propheten nur zu charakteristische Bemerkung der ʿÂïscha 178,$_{9}$; die echtarabische »Rempelei« 179,$_{16}$, bei der das heidnische Blut einmal wieder sich gegen die islamische Disciplin aufbäumt (vgl. auch 186,$_{15}$); die wundervolle höhnische Redensart des »Heuchlers« 198,$_{5}$; das Murillos würdige Gemälde 243,$_{27}$; die Haremsgeschichte 292,$_{3}$; die macchiavellistische Instruction Muhammeds 309,$_{30}$; die witzige Ausrede Amrs ibn elʿÂṣi 316,$_{21}$, dieses Schlauesten der Schlauen vollkommen würdig. Für authentisch halte

ich auch das Gespräch des frisch bekehrten Abu Sofjân mit Muhammeds Oheim Abbâs 333,11, das man nur von der vorangehenden, übrigens ausnahmsweise gar nicht ohne lebendige Wirkung erzählten Teichoskopie trennen muss. Die letztere ist vermutlich nur eine Doublette zu der einen viel zuverlässigeren Eindruck machenden des Abu Ḳoḥâfa 334,1; das Gespräch zwischen dem Obersten der Mekkaner, welcher soeben die Capitulation Mekkas mit seinem Todfeinde abgeschlossen hat, und dem alten Zweiächsler, der im Grunde so wenig vom ganzen Islam hielt wie jener selbst, kann ich nur als Parodie auffassen: »Dein Herr Neffe ist ja ein recht gewaltiger König geworden!« »Mensch, red' dich nicht um den Hals; ein *Prophet* ist er ja!« »Mir auch recht.« Uebrigens finde ich eine neue Bestätigung von Muirs Ansicht, dass die ganze Capitulation der Schluss einer vorher zwischen Abu Sofjân und Muhammed (natürlich eben unter Vermittlung des Abbâs) abgekarteten Komödie gewesen, in den zweifellos authentischen Berichten 324,22 und 333,23, aus denen hervorgeht, dass nicht bloß viele Mekkaner, sondern seine eigne Frau dem Vater Moʿâwijas derartiges wohl zutraute. Politischen Verstand hatte der an Klugheit und Energie allein von allen Mekkanern dem Stabe Muhammeds ebenbürtige Omaijade genug, um die Aussichtslosigkeit weiteren Widerstandes einzusehen; dass er nun die Sache möglichst zu seinem Privatvorteil zu wenden suchte, versteht sich von selbst — andere Araber und auch manche Nichtaraber haben es unter solchen Umständen ganz ebenso gemacht. — Hübsch ist auch Othman als guter Geschäftsmann 221,10, und sehr interessant finde ich die Notiz 281,29, nach welcher Muhammed den Juden von Cheibar auf ihre Bitte die mit den übrigen Besitztümern confiscirten Thorarollen zurückgegeben hat: bedürfte das alte Märchen von der Verbrennung der alexandrinischen Bibliothek noch weiterer Widerlegung, so reichte diese einzige Tatsache dazu aus.

Hieher gehören denn auch eine Reihe von Zügen, welche teils an und für sich, teils durch den in ihnen hervortretenden Gegensatz zwischen Islam und Heidentum in dem oben S. 438

angedeuteten Sinne zur Charakteristik des arabischen Volkstums und zur Kenntnis der Einrichtungen und Gewohnheiten des arabischen Lebens vor Muhammed beitragen. Dahin rechne ich die eigentumsrechtliche Notiz $41,_{32}$; das drastische Mittel zur Anfeuerung eines kriegsunlustigen Mekkaners $42,_{33}$; die paukenschlagenden und singenden Weiber ($44,_{5}$; $103,_{24}$; $109,_{6}$; $110,_{6}$; $127,_{37}$ vgl. 1 Sam. $18,_{6}$), deren Leistungen als Hyänen des Schlachtfeldes den großen Fortschritt dartun helfen, den der Islam in civilisatorischer Beziehung doch immer bewirkt hat ($128,_{34}$; $133,_{18}$; interessant vergleicht sich das Trinken aus der Hirnschale des Feindes $110,_{30}$; $157,_{33}$ mit der gleichen anmutigen Gewohnheit unserer Altvordern aus den romantischen Zeiten Ingos und Ingrabans); allerdings ergibt sich aus $137,_{29}$, dass solches zwar nicht ohne Beispiel, doch ungewöhnlich war. Voll aus dem heidnischen Leben gegriffen ist die Figur des blinden Greises, der sich auf die Nachricht von dem Tode seines Sohnes, so lange die Totenklage in Mekka verboten war, hinausführen ließ auf den Weg, den sein gefallener Sohn gezogen, sich dort betrank und über ihn weinte und Erde auf sein Haupt streute; nicht weniger aber der weibliche Götz der Thakafiten $369,_{24}$, die polnische Gastfreundschaft $140,_{5}$, das Räuberleben des Râfi' $315,_{33}$, und leider auch die (nicht vereinzelte) Scheuslichkeit $179,_{1}$, an welcher übrigens den Muhammed mindestens eine Mitschuld trifft. Für die Auffassung des Schutzverhältnisses bezeichnend ist $52,_{16}$; die Veränderung desselben durch den Islam wird 324 N. 1 von Wellhausen treffend gekennzeichnet. — Auch für Realien findet sich natürlich mancherlei; ich hebe die Zahlenangaben über das Verhältnis der damals in Arabien noch seltenen Pferde zu Kamelen und waffentragender Mannschaft hervor ($39,_{21}$; $44,_{6}$; $102,_{31}$; $168,_{29.33}$; $191,_{12}$; $220,_{28}$; $226,_{35}$; $285,_{13}$; $358,_{5}$; $395,_{35}$; letztere Angabe — 10000 Pferde: 30000 Mann — ist freilich gewiss zu hoch, obwohl es sich von selbst versteht, dass Muhammeds Leute mit wachsenden Beutegeldern in die Lage kamen auch die Zahl ihrer Pferde zu vermehren). Wie man im allgemeinen in Arabien Krieg führte, wird man

hauptsächlich an der Haltung der Mekkaner und der Juden ermessen können. Letzteren und den vermutlich schon nach südarabischem Muster verfahrenden Ṭâïfiten sind übrigens einige Besonderheiten eigen: die starke Entwicklung des Burgenbaus und die damit in Verbindung stehende Anwendung von Kriegsmaschinen, welche weder Mekkaner noch Medinenser kennen; erst seit Cheibar wendet sie auch Muhammed an (277,18; vorher weder gegen Naḍîr noch Ḳoreiẓa), jedenfalls da ihm bei der Einnahme dieses Burgencomplexes einige in die Hände gefallen waren; nachher vor Ṭâïf bezieht er sie aus Südarabien (370,4; 381,7). Die Besatzung einer Burg (d. h. eines Complexes 270 N. 1) beträgt 500 Mann 273,1. Der »unarabische« Graben dient als Schutz ausschließlich gegen die *Reiter* (192,9; 199,26—200; 201,16), wohl weil der Kampf der Fußtruppen nur in Gestalt einer durch die bekannten homerischen Zweikämpfe eingeleiteten Feldschlacht üblich war.

Sehr schlüpfrig wird der Boden, auf dem wir uns bewegen, nach dem S. 442 Bemerkten, sobald wir uns Nachrichten über *heidnische* Gebräuche gegenübersehen. Trotzdem wird man mit einiger Vorsicht auch hier einige sichere und wertvolle Tatsachen gewinnen können. Abgesehen von allerhand Vorbedeutungs-, Loos-, Gespenster- und sonstigem Aberglauben sind Notizen über Gebräuche wie das Schließen eines Bundes durch Hineinstecken der Hände in eine Schaale 344 N. 1, eines Vertrages durch Berührung des Behanges der Kaʿba 190,35, das Aufhängen eines im Kampfe gewonnenen Schwertes an der Kaʿba 43,29, das Haarscheeren vor Hobal 138,23, die Form der Gelübde (deren größere Ursprünglichkeit dem hebräischen Nasiräat gegenüber Wellh. scharfsichtig bemerkt 201 N. 2; 243 N. 3) unter allen Umständen für authentisch zu halten, wie sie auch zum Teil aus anderweitiger Ueberlieferung bekannt sind. Der schwierigste aller in dieser Beziehung ins Auge fallenden Punkte, die vormuhammedanische Form der Verehrung des schwarzen Steines und der Kaʿba sowie des festlichen Besuches bestimmter Oertlichkeiten in und um Mekka, ist in Snoucks

oben Nr. 2 aufgeführter Schrift natürlich einer genauen Untersuchung unterzogen worden. Die Schwierigkeiten, welche der zweifelhafte Charakter des Quellenmateriales diesem Unternehmen in den Weg stellt, hat Snouck durch äußerste Sorgfalt in Bezug auf die vollständige Heranziehung der gesammten Traditionslitteratur und eindringliche Schärfe der Kritik zu überwinden gesucht. Er hat zunächst, was noch verhältnismäßig leichter war, unwiderleglich nachgewiesen, dass sämmtliche Mitteilungen der Theologen und Historiker über die Abweichungen der im Heidentum üblichen Gebräuche von den durch Muhammed festgestellten und nachher noch mehr im einzelnen geregelten Ceremonien auf misverständlicher Interpretation von Koranstellen, tendenziöser Schönfärberei, kurz auf den gewöhnlichen Motiven der theologischen Mythenbildung beruhen; andererseits findet er, mir wenigstens höchst wahrscheinlich, in einzelnen »Misbräuchen« und »Neuerungen«, gegen welche die Theologen eifern, Reste heidnischer Sitte, welchen Muhammeds Tod ein vorläufiges Weiterleben in gewisser Ausdehnung sicherte. Meisterhaft ist die bei aller Kühnheit doch vorsichtige und sichere Methode, mit welcher er die Entstehung mehrerer problematischer und in sich widerspruchsvoller Vorschriften und Deductionen in dem officiellen System aus der durch dogmatische Rücksichten erforderten Harmonistik und aus dem Bestreben erklärt, eine mehr als bedenkliche Handlungsweise Muhammeds zu verschleiern, die senile Begehrlichkeit des »Gesanten Gottes« unter dem Heuchelkleide religiösen Tiefsinns zu verbergen. Zweck und Umfang meines Aufsatzes verbieten mir, auf diese eben so sicheren als für die Charakteristik Muhammeds und der Tradition bezeichnenden Ergebnisse von Snoucks Untersuchungen näher einzugehen; ich begnüge mich kurz anzudeuten, was nach unserem Verfasser als der vormuhammedanische Bestand des »mekkanischen Festes« mit Wahrscheinlichkeit angesehen werden kann. Danach kämen die in Mekka selbst vollzogenen Ceremonien, zu welchen das Opferfest am 10. des Wallfahrtsmonats hinzugezogen werden kann, auf altgewohnte Umzüge um und

Processionen nach heiligen Steinen, Bergen, Bäumen und Quellen hinaus, an welche bei besonderen Veranlassungen sich Opfermahlzeiten anschlossen (hier ergibt sich mancherlei, was im II. Hefte Baudissins nachgetragen werden könnte); der Besuch der außerhalb Mekkas gelegenen heiligen Orte Arafat, Muzdalifa, Mina*) aber ist ganz sicher, wenn auch zu Anfang auf ähnlichen religiösen Motiven wenigstens mit beruhend, zur Zeit Muhammeds hauptsächlich der Abschluss eines Cyclus von großen Messen gewesen, welche einmal im Jahre die Stämme des Ḥiǵâz und Neǵd zum Austausch der gegenseitigen Produkte vereinigten: auch diese endigten mit einem »Anrufen des Namens Allahs« über dem im vergangenen Jahre erzielten Viehbestande nebst Opferung eines Teiles desselben. Es liegt nahe, letzteren Gebrauch mit der allgemeinen Sitte der Opferung der Erstlinge in Verbindung zu bringen: und in Wellhausen's Sinne könnte man dieses Schlussfest des Ḥaǵǵ geradezu mit dem Frühlingsfeste der Juden, welches er bekanntlich im Passah nachgewiesen hat (Gesch. Isr. 89 ff.) identificiren (vgl. Snouck S. 46. 65). In der Tat liegt der Parallelismus der von Snouck herausgeklaubten ältesten Ceremonien mit alttestamentlichen oder gemeinsemitischen Einrichtungen und Anschauungen an vielen Stellen klar zu Tage: möge es Wellhausen, der hiefür prädestinirt sein dürfte, gefallen, dies im einzelnen durchzuführen. Die Tatsachen werden da sein, aber nicht jeder hat Augen sie zu sehen.

Wellhausen würde damit einen Teil der Aufgabe erfüllen, welche er sich in den »Vorbemerkungen« zum Wâḳidî S. 5 folgendermaßen stellt: »Den Uebergang vom Alten

*) Dem »Steinchenwerfen« ist S. geneigt eine wahrsagerische Bedeutung beizumessen. Ich kann dem nicht geradezu widersprechen, möchte aber darauf hinweisen, dass Steinhaufen, auf welche jeder Vorübergehende einen weiteren Stein wirft, anderswo als Gedenkmale eines gewaltsamen Todesfalles u. Ae. vorkommen, z. B., wenn ich mich recht entsinne, in den steirischen Alpen; jedenfalls (wie mir A. Bezzenberger nachweist) bei den Ehsten, s. F. J. Wiedemann, Aus dem inneren und äußeren Leben der Ehsten. St. Petersburg 1876. p. 409 f. [Vgl. diese Zeitschr. XII. 289—309.]

Testament zu den Arabern habe ich gemacht in der Absicht, den Wildling kennen zu lernen, auf den von Priestern und Propheten das Reis der Thora Jahves gepfropft ist. Denn ich zweifle nicht daran, dass von der ursprünglichen Ausstattung, mit der die Hebräer in die Geschichte getreten sind, sich durch die Vergleichung des arabischen Altertums am ehesten eine Vorstellung gewinnen lässt.« Hiebei würden wir dann auch eine Wiederaufnahme des Problems erwarten dürfen, welches einer der größten Historiker zuerst geahnt und aufgestellt, freilich noch nicht gelöst hat. Der Grundgedanke von Dozys Israeliten zu Mekka (deutsche Ausgabe Leipzig und Haarlem 1864), dass die Gebräuche des mekkanischen Festes auf uralten israelitischen Einfluss zurückgehen, — ein Gedanke, der durch Grafs scheinbar so vernichtende Kritik ZDMG XIX, 330—351 gar nicht beseitigt worden ist — wird von dieser Seite her vielleicht eine neue Beleuchtung, vielleicht eine Umbildung erfahren, in jedem Falle zu seinem Rechte kommen. Jedenfalls ist es jetzt bereits möglich auch auf dieses Problem den Satz anzuwenden, mit dem ein berühmter Kenner der indischen Litteratur sein grundlegendes Werk einführt »Nil desperandum — auch hier wird es tagen!« — Teucro duce et auspice Teucro, erlaube ich mir hinzuzufügen.

Es wird Zeit, diesen schon allzulangen Aufsatz zu Ende zu bringen. Nur ganz kurz will ich daher noch auf eine andere Aufgabe hinweisen, deren Lösung für die richtige Beurteilung des Verhältnisses zwischen Arabertum und Muhammedanismus mir wichtig erscheint: die Art und Stellung der *Juden* in Arabien um die Zeit der Entstehung des Islams. Es ist z. B. für die ganze Entwicklung Muhammeds von Wichtigkeit zu wissen, inwieweit er schon in Mekka mit jüdischen Lehren und Legenden bekannt werden konnte. Snouck weist S. 29 ff. äußerst plausibel nach, wie Muhammed erst ganz allmählich dahinter kommt, dass Isaak und Jakob nicht Brüder sind, und für seine ganze Beweisführung ist es von großem Belange, dass diese Erkenntnis ihm erst in Medina aufgeht. Ist er nun in Mekka noch so wenig mit

Juden im Verkehr gewesen, so kann man z. B. auch unmöglich die Josefssure für mekkanisch halten, wie noch Nöldeke will (Gesch. d. Qor. 113 f.). Wie man nun diese Möglichkeiten und Andres derart objectiv beurteilt, wird ganz davon abhängen, wie man sich die Verbreitung und Stellung der Juden in Mekka und Umgegend denkt. Auch die Beurteilung der Reibungen und Feindseligkeiten zwischen Muhammed und den jüdischen Stämmen von Medina, Cheibar u. s. w. wird nur im Zusammenhange endgiltig sicher gestellt werden können: freilich wird dabei wohl Sprenger Recht behalten mit der Anschauung, die Schuld sei eigentlich überall auf Seiten des ersteren zu suchen. In der Hauptsache scheinen diese Juden doch stark arabisirt gewesen zu sein, wenn sie gleich unter sich ihr eignes Rotwelsch »kauderten« ($170,_{18}$); sie benehmen sich genau so unpolitisch, thöricht und kurzsichtig, wie es von unzusammenhängenden, durch arabische Stammesbegriffe zersplitterten Haufen von Partikularisten erwartet werden kann (vgl. 269 N. 1). Sehr sympathisch berühren sie im allgemeinen nicht; abgesehen davon, dass sie nach wiederholten Vertreibungen sich immer wieder herzudrängen ($264,_{22}$; $283,_{17}$; $415,_{7}$), fühlen sie sich nicht einmal genirt, den Muslimen die ihren eignen Glaubensgenossen geraubten Beutestücke abzuschachern ($275,_{31}$; $277,_{12}$; $278,_{33}$): aber Muhammed gegenüber werden sie sich kaum viel anders benommen haben, als die »Heuchler«, die ja auch mehr als gern schlechte Witze über den Propheten und seine Bettelmekkaner machten. Höchstens die Koreiẓa scheinen sich während des Grabenkrieges zweideutig benommen zu haben — denn es ist innerlich unwahrscheinlich, dass Muhammed, während ihm das Messer an der Kehle stand, ohne Not *seinerseits* ein Ränkespiel angefangen haben sollte, welches ihm unter Umständen einen gefährlichen Feind mehr über den Hals hätte bringen können; nachher freilich hat er es verstanden, den von den unglücklichen Juden begangenen Fehler in einer Weise diplomatisch auszunutzen, die einem bei aller Rücksichtslosigkeit doch anständigen Menschen wie Omar durchaus zuwider war ($207,_{27}$). Auf

alle Fälle wäre eine Monographie über die Juden in Arabien eine notwendige Ergänzung der im Obigen als wünschenswert bezeichneten Arbeiten.

Zum Schluss noch ein kurzes Referat über jedes einzelne der drei angezogenen Werke. In Nr. 1 nehmen die »Vorbemerkungen« Wellhausens (S. 5—28) einen im Verhältnis zu ihrer Wichtigkeit sehr geringen Raum ein. Eine Verarbeitung des seinem Texte entnommenen Materials konnte er freilich nicht beabsichtigen, aber die für eine solche maßgebenden Gesichtspunkte werden mit einer energischen Sicherheit hingestellt, die nicht nur seiner vollkommenen Beherschung des Stoffes, sondern vor allem seiner aus der »Geschichte Israels« bekannten Fähigkeit entspringt, überall das historisch Wichtige, und dieses in der richtigen Verbindung zu sehen. Er ist in dieser Beziehung seinem »unvergessnen Lehrer« Heinrich Ewald congenial; letzterer mag noch um einen Kopf größer gewesen sein, aber dafür ist es dem Schüler gegeben, mit ruhigerer Kraft, maßvoller die geistigen Glieder zu rühren. So werden denn — abgesehen von der p. 8—10 aufgestellten Schreibweise der arabischen Namen, die für den Arabisten befremdend, für den der Sprache unkundigen Historiker aufs äußerste irreleitend genannt werden muss — die einzelnen Abschnitte dieser Einleitung überall für die weitere Forschung maßgebend bleiben. S. 5—8 handeln von der handschriftlichen Ueberlieferung, S. 10 f. über die Einrichtung der »verkürzten deutschen Wiedergabe«, S. 11—15 kehren das Verhältnis zwischen Wâḳidî und Ibn Isḥâk nicht weniger definitiv um, als das zwischen Q und JE im Pentateuch umgekehrt worden ist; S. 15—20 weisen fast durchweg (vgl. Snouck p. 66; 179) neue, jedenfalls nie mehr zu vernachlässigende chronologische Tatsachen nach. S. 20—26 enthalten eine scharfe, doch gerechte Kritik von Sprengers Art der Textbenutzung und Geschichtschreibung; eine Kritik, welche durch das fortgesetzte Ausschreiben seines in so vielen Beziehungen hervorragenden, darum von Unkundigen unterscheidungslos bewunderten Werkes von seiten der Dilettanten und Missionäre

allmählich ein Bedürfnis geworden war. Uebelnehmen wird man sie Wellhausen allerdings, selbst Nöldeke (Lit. Cbl. 1882, Sp. 1485—88) findet sie zu hart; ich muss in dieser Beziehung, wie auch in Betreff der öfter vorkommenden burschikosen Wendungen, ohne Nöldekes Ansicht entgegentreten zu wollen, sagen, dass gerade zu Wellhausen auch die frische, rücksichtslose, manchmal fast mutwillige Ausdrucksweise mir untrennbar zu gehören scheint. Wär' er besonnen, hieß er nicht der Tell, und auf die muhammedanische Theologie braucht er ja am Ende keine Rücksicht zu nehmen; Sprenger aber ist selbst so gradezu in seinen Ausdrücken, dass er sich Aehnliches ruhig gefallen lassen kann. Unter allen Umständen trifft das Urteil Wellhausens als solches den Nagel auf den Kopf. — Nach den »Vorbemerkungen« erhalten wir eine »Uebersicht der Feldzüge«; dann folgt die auszugsweise Uebersetzung von Wâḳidîs Buche selbst, mit kurzen, überall bedeutenden, oft höchst schlagenden Bemerkungen, in denen der gründliche Kenner des Alten Testaments häufig durch interessante Parallelen sich bekundet. Was die philologische Seite angeht, so zeigt sich, dass der bisher als hervorragender biblischer Philologe und Historiker berühmte Gelehrte auch dem unbändigen Rosse der arabischen Sprache fest im Sattel sitzt; ich verweise hiefür auf Nöldekes eben citirte Beurteilung. Den Schluss bilden genaue Verzeichnisse der Personennamen, der Ueberlieferer und der Ortsnamen, nach dem arabischen Alphabet geordnet, also freilich für den der Sprache Unkundigen schwer zu benutzen. Ich schließe mein Referat mit einem ahlan wasahlan wamarḥaban an den unter uns Orientalisten gegangenen Theologen: *wir* können ihn gebrauchen.

Snoucks Arbeit (Nr. 2) ist eine holländische Doctordissertation. Man weiß, dass eine solche einer deutschen Habilitationsschrift meist überwertig ist; die vorliegende entspricht durchaus diesem Maßstabe. Nach einer kurzen Einleitung über die Aufnahme der altheidnischen Feste in den Islam als Concession nicht an den Glauben, aber an den Conservatismus der Araber, sowie über die benutzten Quellen

weist der Verfasser in dem *ersten* Abschnitt »Der Ḥaǵǵ und der Islam« nach, wie aus den muhammedanischen Berichten die ursprüngliche Natur des Ḥaǵǵ nur so herausgefunden werden kann, dass man die aus bestimmten Gründen von Muhammed vorgenommenen Veränderungen aufspürt und von dem Gesammtbilde abzieht. Nachdem er die auf diesem Wege zu erhaltenden Resultate in den Hauptzügen vorweg skizzirt hat, kritisirt er die Angaben der muslimischen Schriftsteller über die Art und über die dem Abraham zugeschriebene Einsetzung des mekkanischen Festes, die er als Erfindungen Muhammeds und seiner Gläubigen nachweist, indem er darlegt, wie der Prophet zur Proclamirung der »Religion Abrahams« einer- und zur Empfehlung des Ḥaǵǵ andererseits erst in Medina geschritten ist, als es galt, den Islam dem Muhammeds Lockungen widerstehenden Judentum selbständig gegenüberzustellen und die Aufsaugung des heidnischen Arabertums durch Concessionen an die Gebräuche desselben vorzubereiten. Die einzelnen Schritte des Propheten, die ihn diesem Ziele näher brachten, der Vertrag von Hudeibija, die vertragsmäßige Wallfahrt vom J. 7, die Einnahme Mekkas vom J. 8 werden im einzelnen studirt, und mit Besprechung der endlichen Ausschließung der Heiden von der weiteren Mitfeier des alten Festes und einigen zum Teil mit Wellhausen übereinstimmenden Bemerkungen über den bei dieser Gelegenheit abgeänderten Festkalender der Abschnitt beendet. Das *zweite* Capitel »Die Vorbereitung und die Ceremonien zu Mekka« weist nach, dass die Widersprüche und harmonistischen Eiertänze der Theologen über die verschiedenen Arten, auf welche die Pilgerfahrt einzuleiten dem Gläubigen gestattet ist, sich aus dem Streben erklären, eine durch bedenkliche Beweggründe herbeigeführte Abweichung Muhammeds von der alten Sitte zu bemänteln, und dass lediglich hiedurch der sogenannte »Begrüßungsbesuch« der Ka'ba als Vorbereitung zum eigentlichen Ḥaǵǵ sich herausgebildet hat; dann folgt die Einzeluntersuchung über die betreffenden Ceremonien, deren Hauptresultat wir bereits kennen. Das *dritte* Capitel »der Ḥaǵǵ« löst die gleiche Aufgabe für den Besuch der außerhalb

Mekkas gelegenen heiligen Orte und den Schlussbesuch der Kaʿba; der »Beschluss« gibt eine Zusammenfassung und Schätzung der gewonnenen Ergebnisse nebst einigen damit zusammenhängenden Bemerkungen. Im einzelnen ergibt sich an zahlreichen Stellen wesentlicher Gewinn für Koranexegese, Biographie Muhammeds u. A. m., worauf hier nicht näher einzugehen ist.

Nr. 3 lässt auf die ihrem Hauptinhalt nach oben S. 440 charakterisirte »Introduction« eine Reihe von 200 Sprichwörtern und sprichwörtlichen Redensarten folgen. Bei jeder Nummer findet man eine von dem jedesmaligen Gewährsmann des Sammlers herrührende vulgärarabische Erläuterung, wie beim Spruche selbst in genauer Transcription und Uebersetzung, dann folgen ausführliche Erläuterungen in französischer Sprache, welche von den bereits hervorgehobenen Eigenschaften Landbergs Zeugnis ablegen und alles Wissenswerte erschöpfen; den Schluss bilden umfangreiche Register und ein fleißig gearbeitetes Glossar. Ein gewisses in die Breite gehen bei den Erläuterungen berührt nicht unangenehm; Landberg hat viel gesehen, viel gehört und seine Mitteilungen sind immer dankenswert und interessant, auch wenn sie den dünnen Faden der Sprichwörter üppiger umranken, als zum Verfolgen desselben unmittelbar notwendig ist. So werden Freunde fremden Volkstums, auch wenn sie nicht Orientalisten sind, mancherlei finden, was für die Anschauung orientalischen Lebens von Wert ist, und auch in diesem Sinne kann ich das Werk als die langsam an der Sonne des Ostens selbst gereifte Frucht eines seltenen und aufopfernden Strebens den Lesern dieser Zeitschrift auf das Wärmste empfehlen; ebenso wertvoll wird es sich aber auch als ein Beitrag zu besserer Erkenntnis arabischer Denkweise und Sitte für die erweisen, welche im Neuen das, wenn nicht immer, so doch oft genug erhaltene Alte suchen. — Die Vermittlung zwischen dem von ihm mit warmer Liebe umfassten und mit verständnisvollem Blicke angeschauten Orient der Jetztzeit und der abendländischen Wissenschaft hat Landberg sich zur Lebensaufgabe gesetzt: möge er in der Lösung derselben, zu der kaum

jemandem außer ihm ähnliche Mittel zu Gebote stehen, auch ferner mit gleichem Eifer verfolgen und zunächst die weiteren Teile seiner Sprichwörtersammlung in ununterbrochener Reihe und mit möglichster Raschheit folgen lassen; des Dankes der fränkischen Ulema darf der wandernde Scheich im Lande der Gläubigen gewiss sein.

Königsberg i. Pr., 27. April 1883.

A. Müller.

Victor Egger, la parole intérieure. Paris, libr. Germer Baillière et Cie. 1881. 8. 327 S.

Parole intérieure, innere Rede nennt Victor Egger (Sohn des rühmlichst bekannten E. Egger, Mitglieds des Instituts) den Gegenstand seiner ausführlichen und interessanten psychologischen Untersuchung. Der Ausdruck klingt fremd und ungewohnt; ruft kaum sofort eine deutliche Vorstellung hervor. Aeußere und innere Sprachform sind Ausdrücke und Begriffe, die von Humboldt gefunden, von Steinthal und Lazarus fortgeführt, dem Leser dieser Zeitschrift nicht unbekannt sein dürften. Aber bei der Unterscheidung der äußeren und inneren Rede handelt es sich nicht um den Gegensatz des Lautes und der mit seiner Auswahl verbundenen Rangerhöhung einer Teilvorstellung oder einer Beziehung eines Dinges über die anderen im Namen des Dinges, sondern um den Gegensatz der Lautempfindung und Lautvorstellung. Sprachforscher und Philosophen haben den Erdkreis durchmustert, die Sprachverwantschaft und Sprachverschiedenheit festgestellt, die Sprachen classificirt, und die Sprachtypen ermittelt, aber auch bei dieser Arbeit konnte man nicht auf die von Egger getroffene Grenzbestimmung und Unterscheidung stoßen. Egger ist nicht ganz ohne Vorgänger, er nennt uns selbst namentlich Bonald, Cardaillac, Bain, aber dass ihr Problem und ihre Forschungen in und außer Deutschland allgemein bekannt geworden, aufge-

nommen und fortgesetzt wären, lässt sich wohl schwerlich behaupten. Und doch deckt sich die Unterscheidung Eggers unverkennbar in gewissem Maße mit einer ganz gewöhnlichen in allen Sprachen und wohl von allen Menschen vollzogenen Unterscheidung. Egger zieht genau da die Grenzlinie, wo die Sprache und der gewöhnliche Verstand sie zwischen Reden und Schweigen hergestellt hat; aber er trifft jenseits der Rede nicht nur das schattenhafte stumme Schweigen, auch nicht nur das körperlose rein geistige Denken, sondern wiederum die lebendige bedeutungsvolle Rede, wenn auch in anderer Gestalt an: »an Kastor angelehnt ein blühend Polluxbild«. So ist die uralte Teilung doch eine neue Teilung, so steht der äußeren Rede nicht das Schweigen, sondern die innere Rede gegenüber, jene das Hauptwerkzeug des geistigen Verkehrs der Menschen unter einander, eine wichtige öffentliche Sache, diese der Haupthebel des Bewusstseins, ein Band der Einheit des Seelenlebens, eine geheime innere Angelegenheit. Es fällt durch diese Unterscheidung zunächst ein neues Licht auf den oft philosophisch erörterten Begriff des Schweigens. In der Tat, nur zunächst berufen, die Verneinung der hörbaren Rede einer Person auszudrücken, schließt er die verschiedensten, zu scheinbar tiefen und doch nur halbwahren Aussprüchen reizenden, Begriffe in sich: das Hören, jede lautlose sinnliche Tätigkeit, das stille mit sich selbst Reden, das Denken und Empfinden, das Leersein von sinnlichem Reiz, das Leersein von allem geistigen Inhalte etc. Dass auch der Schweigende reden kann, sehr oft redet, trotzdem niemand seine Worte vernimmt, kein äußeres Zeichen sie verrät, sollte allerdings schon längst zu den allerbekanntesten Tatsachen gehören und ist doch weder allgemein bekannt, noch oft klar und bestimmt angesprochen, ja möchte vielleicht noch jetzt bezweifelt, als spitzfindige Parodoxie bestritten werden.

Aber die Tatsache liegt vor und es bedarf kaum großer Anstrengung, um sich von derselben zu überzeugen. Ich wenigstens sehe nicht, wie sie geleugnet werden könnte. Die stille Rede bildet einen großen, bei weitem den größeren

Teil unseres Bewusstseins. Wir reden still, wenn wir für uns lesen, wenn wir schreiben, wenn wir denken. Zu unserer Qual verlässt uns die stille Rede nicht, wenn wir uns nach Schlaf sehnen und der Schlaf unsere müden Glieder flieht, weil der Geist nicht zur Ruhe kommen kann. Selbst während wir laut reden, fehlt das stille Wort nicht gänzlich. Es drängt sich in die Pausen und Unterbrechungen der Rede ein, es weist dem Redenden die Fährte des Gedankens, es sagt ihm die nächsten Worte vor, und nur bei ganz glatter, mühelos fließender, nicht gerade gedankenschwerer Rede verschwindet es gänzlich. Es ist überall da, wo kein Ton, kein äußeres Geräusch, kein Wort die Seele zu beschäftigen im Stande ist. Die Seele will hören, bedarf des Lautes, und wo der äußere Ton fehlt, oder zu schwach ist, oder nicht fesseln kann, ersetzt ihn die Seele durch ein Bild, das ihm gleich ist, durch das innere Wort, das sie erzeugt und vernimmt. Das sind Tatsachen, die jeder an sich selbst beobachten kann, psychische Tatsachen, die ebenso sicher festzustellen sind, wie die physischen Vorgänge. Es bedarf nur der Einschränkung, dass bei Taubstummen und in Fällen abnormer Geistesstörung das Gesetz ungültig ist.

Aber ist denn jene stille Tätigkeit der Seele, die Egger innere Rede nennt, etwas anderes als das Denken? Das äußere gesprochene Wort, das physischen Gesetzen unterworfen ist, und der Gedanke, der dem Geiste gehorcht, sind deutliche Gegensätze. Aber wenn der Gedanke, vom äußeren sprachlichen Ausdruck noch hier und da einen Rest, eine Erinnerung festhält, ist er darum wesentlich etwas anderes als ein Gedanke? Giebt es wirklich ein Mittleres, zwischen dem vernehmbaren Worte und dem lautlosen Gedanken? Giebt man durch solche Annahme nicht dem Nebensächlichen und Zufälligen den falschen Schein der Wichtigkeit und Notwendigkeit? Diese Einwände wären berechtigt, wenn es sich entweder um ein naturwissenschaftliches oder ein logisches Problem handelte, wenn man den Laut als Laut, oder den Gedanken als Gedanken rein und hüllenlos erfassen wollte. Aber ein psychologisches Problem ist anderer Art.

Für das Seelenleben ist der sprachliche Ausdruck wie das Gedankenelement gleich wichtig, und jener der seinen eigenen Gesetzen folgt, fast ein eigenes Leben zu haben scheint, hat als eine der Zwischenstufen zwischen Außen- und Innenwelt, eine bedeutende Macht, verdient die sorgsamste Berücksichtigung. Giebt es also neben dem äußeren Wort ein inneres, dem Gedanken noch näher stehendes Wort, so muss die Psychologie es beobachten, seinen Einfluss und seine Wirksamkeit feststellen. Und in der Tat, Gedanke und inneres Wort, so innig sie auch verbunden sind, sind doch oft so verschieden, dass das eine dem andern feindlich und schädlich werden kann. In der Logik, wie in der Naturwissenschaft wertlos, verdient das innere Wort in der Psychologie einen hervorragenden Platz.

Und wird denn eine Untersuchung der inneren Rede irgend welche neue Ergebnisse versprechen können? Ist nicht die innere Rede nur eine Wiederholung, ein Echo der äußeren Rede, das ihr völlig ähnlich ist, und sich einzig darin von ihr unterscheidet, dass es an die Stelle der directen sinnlichen Empfindung die durch die Seele vermittelte Reproduction der Empfindung setzt? Steht das innere Wort nicht mit allen Vorstellungen, die von der Seele gebildet werden, mit allen Erinnerungsbildern auf derselben Rangstufe, kann die Psychologie ihm eine besondere Auszeichnung zu Teil werden lassen? Ist nicht jede Lehre vom inneren Worte nur ein Specialfall eines allgemeinen Reproductionsgesetzes? Muss die Psychologie nicht also eine besondere Berücksichtigung des inneren Wortes ablehnen, und hat Egger nicht mit Unrecht eine Frage, die nur im Zusammenhang mit anderen, allgemeineren Fragen gehörig gelöst werden kann, übrigens schon längst gelöst ist, isolirt und ihr dadurch einen unechten Schein der Neuheit gegeben? In der Tat, es giebt keine besondere innere Grammatik, es giebt keine besonderen Reproductionsgesetze für das innere Wort. So hängt vielmehr das innere Wort mit dem äußeren und der Tonempfindung zusammen, wie die bloße Vorstellung eines farbigen Bildes mit der wirklichen Anschauung desselben

und der Farbenempfindung zusammenhängt. Ein Teil der Untersuchung Eggers muss sich mit alten Untersuchungen berühren; aber an Eggers Untersuchung ist doch viel Neues, doch seine Formulirung des Problems, doch die Abtrennung der inneren Rede von den übrigen Vorstellungen gerechtfertigt. Es ist ja unleugbar, dass wer das äußere Wort als Ton oder Lautcomplex definirt, damit nur eine Seite des Wortes, seine Erscheinungsform trifft, aber die Bedeutung des äußeren Wortes nicht zur Hälfte erklärt. Und ebensowenig lässt sich leugnen, dass das innere Wort mehr ist als eine Vorstellung, sich unterscheidet von den Bildern, die die Seele von den verschiedenen sinnlichen Anschauungen und Empfindungen bewart, sich wesentlich unterscheidet durch seine Function und Bedeutung, einen viel höheren Rang einnimmt, als die übrigen Vorstellungen wenigstens gewöhnlich einzunehmen pflegen. Genau so ist das innere Wort von den ihm der Entstehungsweise nach verwanten geistigen Bildern verschieden, wie das äußere von den übrigen sinnlich wahrnehmbaren Vorgängen verschieden ist, und wiederum im Seelenleben ist die Bedeutung und Tätigkeit des äußeren und inneren Wortes durchaus von verschiedener Wirkung und Tragweite. Von jener befreienden, lösenden Kraft z. B., die das äussere Wort so oft besitzt, vermag ich wenigstens beim inneren Wort nichts zu spüren; im Gegenteil statt die Empfindungen zu entladen, erhöht es den Druck, und die Spannung. Und andrerseits die Bestimmtheit, Folgerichtigkeit und Eigenart des Denkens hängt vom inneren Worte und seiner Tätigkeit fast allein, jedenfalls viel mehr als vom äußeren Worte ab. Eine getrennte Untersuchung des inneren Wortes rechtfertigt, ja empfiehlt sich also ohne allen Zweifel. Hätte Egger sein Problem erweitern wollen, so hätte er den Titel: Les images-signes wählen müssen. Er hat mit seiner Untersuchung eine Lücke ausgefüllt, die die englische Associationspsychologie gelassen hat; er hat ein Forschungsgebiet geöffnet, das weitere Entdeckungen verspricht, sogar vielfach das praktische Leben berührt und schon hierdurch seine Fruchtbarkeit verrät. Die wichtigste Partie

der Schrift Eggers finden wir in den Auseinandersetzungen des VI. Capitels.

Egger erörtert zuerst das Verhältnis der inneren zur äußeren Rede. Es handelt sich hierbei noch nicht um eine abgeschlossene Definition des inneren Wortes. Hierzu müssten erst die Beziehungen des inneren Wortes zu andern psychischen Erscheinungen ermittelt werden. Es handelt sich vorerst nur um eine erste Beschränkung und Absonderung des Untersuchungsobjectes:

»Die innere Rede ist eine Rede, ist der eigentlichen Rede ähnlich, eine Nachahmung derselben, ein Echo«. »Das innere Wort hat den Schein eines Tones«. Das, warum es Wort, Rede heißt, was an ihm Rede genannt wird, ist dieser Ton und seine Eigenschaften. Die innere Rede besteht, wie die äußere, aus articulirten Tönen, Vocalen, Consonanten, Silben, Worten, Sätzen, hat bestimmte wechselnde Tonhöhe, Tonstärke, Klangfarbe, ja die Eigentümlichkeiten der Aussprache des Einzelnen wiederholen sich getreu in ihr. Die innere Rede jedes Menschen ist die Nachahmung seiner eigenen Weise zu reden. Man werfe hier Egger nicht ein, die Begriffe Echo, Nachahmung seien völlig unzureichend, — sie sind es, — das Verhältnis der inneren zur äußeren Rede zu bezeichnen; ebensowenig, Ton sei nur, was mit dem Gehör recipirt wird. Alle diese Begriffe sind nur vorläufige, und müssen in der eigentlichen psychologischen Untersuchung schärferen weichen. Man wird zugeben, dass im inneren Worte etwas liegt, was mit dem Ton und allen Eigentümlichkeiten der äußeren Rede übereinstimmt: »Die innere Rede ist w i e eine Rede, und meine innere Rede ist w i e meine Rede«.

Aber die innere Rede unterscheidet sich trotz dieser Uebereinstimmung von der äußeren Rede. Sie erscheint zunächst der äußeren Rede unterlegen: Egger nennt die äußere Rede einen starken, die innere einen schwachen Bewusstseinszustand. Er bedient sich dabei der Ausdrucksweise der englischen Psychologie. Ich meinerseits kann mich nicht davon überzeugen, dass diese vielfach angenommene Unterscheidung richtig und von besonderen Nutzen ist. Mir scheint Vor-

stellung und Empfindung nicht der Intensität nach, sondern der Art nach verschieden zu sein. Das reine innere Wort schließt gar keine, auch nicht eine schwache Tonempfindung in sich und der Maßstab, mit dem man die die Empfindung begleitenden äußeren Vorgänge messen kann, passt eben nicht für Vorstellungen. Aber unsere moderne Naturwissenschaft und Philosophie hat überhaupt den Sinn und das Interesse für Artunterschiede, für das Qualitative verloren und kennt nur noch Zahl- und Größenbestimmungen, und ich wüsste hier, wo es sich nur um die logische Unterscheidung des äußeren und inneren Wortes handelt, den factisch bestehenden Unterschied nicht anders zu bezeichnen, trotzdem der Ausdruck unzutreffend ist. Er kann auch nur als vorläufig gelten.

Die innere Rede übertrifft andrerseits die äußere Rede: Sie fließt schneller bei Erinnerungsvorgängen, langsam allerdings beim Denken und Suchen: im Durchschnitt ist ihre Geschwindigkeit größer als die der äußeren Rede. Sie ist keinen socialen und physischen Beschränkungen unterworfen. Sie setzt keine Rücksichtsnahme auf das Verständnis eines Zweiten, kein Athemschöpfen voraus. Sie lässt Modificationen der äußeren Rede, Abkürzungen, Monogramme, Sigel zu, die nur dem Einzelnen, diesem aber völlig verständlich sind. Sie scheint mir in dieser Beziehung den sonderbaren Aufzeichnungen eines ungern schreibenden Gelehrten zu gleichen, die, aus einzelnen Worten, Zeichen, abgerissenen und unvollständigen Sätzen bestehend, für diesen schon ein ganzes Werk bedeuten, aber bei plötzlichem Tode des Gelehrten für die Welt ein leeres Blatt, ein Nichts sind. — Ein weiterer Vorzug des inneren Wortes ist, dass es trotz seiner bestimmten Färbung, sich von der Individualität des Menschen doch auch freimachen kann. Wir können auch fremde Stimmen innerlich nachmachen, Töne nachahmen, über die unser äußeres Sprachorgan nur wenig oder gar nicht gebietet. Egger nennt das innere Wort, soweit es die Nachahmung fremder Rede ist, das unpersönliche innere Wort, aber er bemerkt auch mit Recht, dass das eigentliche innere Wort nur das persönliche ist. Das eigentliche innere Wort ahmt nur eine Stimme

nach, nämlich unsere. — Das innere Wort kann correcter sein als das äußere; das Ohr kann den Ton richtig aufgefasst haben, die Erinnerung ihn treu bewahren, die Sprachwerkzeuge aber noch nicht die Herrschaft über ihn besitzen. Zweifellos verhält es sich oft, namentlich in der Kindheit, so. Wenn aber Egger das innere Wort für eine einfache Vorstellung erklärt, so kann ich ihm nicht beistimmen, obgleich es mir vorkommt, als ob ich mich doch nur sehr wenig von seiner Ansicht entferne: Das äußere Wort, sobald es gehört, nur gehört wird, ruft ohne Zweifel nur eine Tonempfindung hervor. Für den Redenden aber ist das äußere Wort von einer doppelten Empfindung begleitet, einer Ton- und einer Tastempfindung. Nach Eggers Auffassung ist das innere Wort nun auch nur, analog dem gehörten äußeren Wort, ein einfaches Tonbild. Mir scheint im Gegenteil auch das innere Wort eine zusammengesetzte Vorstellung zu sein. Auch die Tastempfindungen der Sprachorgane scheinen mir eine Spur im inneren Wort, wenigstens häufig, zurückzulassen, und die Spur scheint mir um so merklicher zu sein, je mehr das innere Wort eine Nachahmung, um Eggers Ausdruck zu gebrauchen, je weniger es ein Echo ist, jemehr der Mensch bei der inneren Rede das Gefühl der Tätigkeit und nicht das des Leidens hat, je mehr sein äußeres Wort das schon wirklich ausgesprochen hat, was sein Ohr vernommen hat und die innere Rede wiederholt. Ich gebe zu, dass selbst da, wo die Erinnerung an die Tastempfindungen am größten ist, sie immer noch der Stärke nach sehr viel geringer ist, als die Vorstellung des Tones, ich gebe zu, dass sie so gering sein kann, dass sie leicht vernachlässigt und übersehen werden kann, aber, dass sie überhaupt fehlt, kann ich nicht zugeben. Ich finde auch, dass Egger beim Versuche, seine Ansicht zu verteidigen, dieselbe verändert. Dass eine Vorstellung von der Tastempfindung zurückbleibt, giebt er stellenweise zu, trotzdem er es anfangs leugnet, nur erklärt er sie stets für unendlich klein. Man vergleiche seine Anfangs- und Schlussthese auf S. 75 und S. 89. Jene lautet: »La parole intérieure est une image simple, une image purement

sonore«; diese dagegen: »La parole intérieure est essentiellement une image simple, une image sonore«; der Zusatz des Wortes essentiellement und die Streichung des Wortes purement modificirt doch die These merkbar. Dem Endresultat stimme ich bei, der ersten Behauptung nicht. Egger lässt sich, wie es scheint, durch den Kampf gegen die in Bain ihr Haupt findende »école du toucher«, »école du muscle«, die überall die Spuren der Tastempfindung sucht, für einen Moment zu leiser Uebertreibung fortreissen. Beim inneren Sprechen bin ich ebensogut Sprechender wie Hörender, oder kann es wenigstens sein. Soweit ich mich als Sprechenden fühle, habe ich eine schwache Erinnerung an die frühere Empfindung in den Athemwegen und der Mundhöhle. Wenn Egger dies auf Grund seiner persönlichen Erfahrung leugnet, so weiß ich nicht, ob ein Zeugnis vom Gegenteil Wert hat, das aus einer Aufmerksamkeit auf diesen Vorgang hervorgeht, welche erst von der Lectüre von Eggers Buch herstammt. Egger behauptet, dass wenn man Bain zugiebt, dass die Vorstellung einer Muskelempfindung im inneren Wort liege, man nicht erklären könne, wie das innere Wort den Schein des äußeren Wortes eines anderen Menschen anzunehmen im Stande sei. Und es ist zuzugeben, dass so weit das innere Wort Fremdes reproducirt, es die Erinnerung an jene Empfindung nicht in sich schließt. Aber in diesem Falle ist auch nur das Gehörte, ist nicht das Gesprochene reproducirt, in diesem Falle ist das innere Wort nur Echo, nicht Nachahmung, steht den anderen gewöhnlichen Reproductionsvorgängen um etwas näher, als dies beim persönlichen inneren Wort der Fall ist. Und Egger selbst hat ja an anderer Stelle (S. 73) zugegeben, dass das unpersönliche innere Wort nicht das wahre innere Wort sei. Soweit sich das stille Sprechen als ein eigentümliches auszuscheidendes Phaenomen darstellt, so weit scheint mir die Annahme, dass in ihm zwei Vorstellungselemente von verschiedener Intensität und verschiedener Herkunft verbunden sind, die richtige zu sein. Eggers Annahme wird dagegen von dem Einwurf getroffen, dass sie beim Process

des inneren Sprechens, dem Sprechenden nur die Rolle des Hörenden lässt. Egger giebt auch zu, dass in dem Augenblicke, wo er seine These verteidigt, er bei der Selbstbeobachtung das Bild der Tastempfindung in seinem inneren Worte vorfindet. Aber er will seine Beobachtung in diesem Falle nicht gelten lassen. Er verlangt, dass man statt der gegenwärtigen Bewusstseinszustände, die Erinnerungen an dieselben analysire, eine Forderung, die man erst durch seine spätere Behauptung corrigiren muss, nach der ein gegenwärtiges Bewusstseinszustand gar nicht beobachtet werden kann, sondern nur der vorangegangene, um auch dann noch gegen sie Bedenken zu hegen. Die Erinnerungen müssten doch mindestens ganz frische sein. Aber es handelt sich in der Hauptsache eben nur um eine verhältnismäßig geringe Differenz, um ein kleines streitiges Plus oder Minus. Egger giebt zu, dass ein infinitesimaler Rest eines Tastbildes im inneren Worte zu finden sei. Er giebt zu, dass in der Kindheit und bei bestimmten Ständen der Rückstand der Muskelempfindung in den Sprachorganen größer als im allgemeinen sei, er giebt zu, dass die abschwächende Gewohnheit erst das eine constitutive Element des inneren Wortes verdrängt, er giebt auch zu, daß die größere Festigkeit der Consonanten als der Vocale beim Lautwandel geradezu zu dem Schlusse nötigt, dass die Erinnerung an die Tastempfindung der inneren Rede immer positiv, stets größer als Null sei; aber es macht der ganze Abschnitt VII des II. Capitels, in dem die Frage behandelt wird, den Eindruck, als ob Egger nicht ganz mit sich einig geworden sei, um so mehr, als er nachher bei der Untersuchung des Verhältnisses von Gedanken und Wort gerade darauf darauf dringt, dass das oft auch sehr kleine Gedankenelement doch stets vorhanden, doch stets positiv sei. Vielleicht würde der Verfasser selbst bei einer neuen Bearbeitung seines Werkes diesen Abschnitt etwas verändern.

Die Unterscheidung des inneren und äußeren Wortes ist aber mit diesen Bestimmungen noch nicht vollendet und führt auf einen Punkt, wo die metaphysischen Streitfragen

beginnen. Egger vermeidet jedoch zum Vorteile seiner Schrift, soweit dies möglich ist, jede weitläufige und auf unsicherer Grundlage beruhende Erörterung, sich nach Kräften im Gebiete der Psychologie haltend.

Das äußere Wort ist ein physisches Phaenomen, während das innere Wort ein rein geistiger Vorgang, ein bloßer Bewusstseinszustand ist. Das wird niemand leugnen, soweit es sich um Feststellung einer empirischen Tatsache im gewöhnlichen Ausdruck handelt. Sucht man aber den tieferen Sinn dieser Unterscheidung, so ist man im Gebiete der Metaphysik. Was ist ein physischer, was ein psychischer Vorgang? Wie unterscheidet sich die Empfindung und ihre Reproduction? Es ist bekannt, dass, indem dem einen Vorgang Wirklichkeit, dem andern nur mentales Dasein zugeschrieben wird, die Definition beider nicht erweitert, wohl aber eine Grenzlinie zweier Welten, der Welt des Ichs und der realen Welt gezogen wird. Worauf gründet sich die Berechtigung dieser Unterscheidung? Hier kommt nun der Monismus und und Dualismus, der Idealismus und der Materialismus, der Dogmatismus und Skepticismus etc. und jeder will Recht haben. Egger hält sich vom Eingehen auf die Streitigkeiten dieser Theorien fern. Er weist nur auf die Continuität und den inneren Zusammenhang der schwachen Bewusstseinszustände, auf das Unzusammenhängende und Unberechenbare der starken Bewusstseinszustände, auf die Abhängigkeit der einen und die Unabhängigkeit der anderen von unserm Willen hin. Ein einziges Urteil bestimmt in letzter Linie den Unterschied: »Wir urteilen, dass ein starker Bewusstseinszustand körperlich und äußerlich ist«. Hierdurch eben wird jene ungenügende Unterscheidung der starken und schwachen Bewusstseinszustände vertieft und verbessert:

Der menschlichen Erkenntnis dienen als erste Grundlage nicht äußere, von ihm unabhängige Objecte, sondern seine eigenen Bewusstseinszustände. Die Bewusstseinszustände folgen sich continuirlich. Ihre Gesammtheit ist die Gesammtheit dessen, was uns überhaupt gegeben ist. Was nicht in unserem Bewusstsein ist, existirt für uns nicht. Nicht eine

doppelte, sondern eine einfache Welt, die unseres Bewusstseins, ist die Grundlage unserer Erkenntnis. Aber das Bewusstsein gelangt dazu, die Gesammtheit der Phaenomene in zwei Teile zu zerschneiden und war vollzieht das Bewusstsein diese Scheidung mit Hilfe eines einzigen Urteils. Es scheidet dadurch von sich gewisse Zustände aus, verleiht ihnen eigene Existenz, und behält von selbst die andere Hälfte als seine eigene Welt zurück. Das letzere, das Zurückbehalten der einen Hälfte erfolgt ohne besonderes Princip. Was das Bewusstsein als Gegenstand des äußeren Sinnes bezeichnet, das weist es der Außenwelt zu, aber das Bewusstsein besitzt keinen besonderen inneren Sinn, mit Hilfe dessen es die Innenwelt als seine Welt wahrnehmen könnte. Und zwar erklärt das Bewusstsein diejenigen Zustände für Gegenstände des äußeren Sinnes und teilt sie der Wirklichkeit zu, die unerwartet, zufällig, außer Zusammenhang mit anderen Bewusstseinszuständen, diese störend und unterbrechend eintreten; das sind eben die stärkeren Bewusstseinszustände, und allen diesen Vorgängen teilt das Bewusstsein die Räumlichkeit zu. Für die innere Welt behält das Bewusstsein die in ununterbrochener Reihe folgenden, gewollten und erwarteten schwächeren Bewusstseinszustände zurück. Eines besonderen Urteils, dass ein Bewusstseinszustand nur innerlich sei, bedarf es in der Regel nicht, wo aber doch ein besonderer Act des Bewusstseins die Einreihung vollzieht, da ist es kein Act innerer Warnehmung. Der äußeren Warnehmung ist vielmehr parallel ein innerer Vorgang, den Egger reconnaissance nennt, in dem sich die Reproduction mit der Recognition, die Gegenwart mit der Vergangenheit verbindet. Diese so definirte Recognition ist die Bejahung der eigenen Vergangenheit. Soweit die Seele sich einen Vorgang nicht einfach negativ zuerteilt, indem sie ihn für eine sinnliche Erscheinung zu erklären unterlässt, soweit sie positiv sich einen Bewusstseinszustand zuweist, ihn für subjectiv erklärt, geschieht dies auf Grund dieses Wiedererkennens, dieses Selbstbewusstseins. Frühere Bewusstseinszustände, die schon neuen gewichen waren, erklärt die Seele meist auf

Grund dieses positiven Actes sich zu, obwohl die Stärke des Selbstbewusstseins mit der Häufigkeit der Wiederholung abzunehmen pflegt; aber die Zustände der Vergangenheit, die noch unvergessen, noch nicht durch andere ersetzt sind, und die die gewöhnliche ungenaue Sprachweise gegenwärtige nennt, werden nur negativ auf Grund der Abwesenheit der äußeren Warnehmung für subjective Bewusstseinszustände erachtet. Was also die Seele der Außenwelt zuschreibt, das schreibt sie ihr auf Grund der sinnlichen Warnehmung zu, was die Seele der Außenwelt abspricht, das spricht sie ihr ab und sich zu, entweder auf Grund des Mangels einer sinnlichen Warnehmung oder auf Grund des Bewusstseins der Seele von ihren vergangenen Zuständen. Die Beurteilung, dass ein Wort ein äußeres Wort, ein physischer Vorgang, beruht auf der Stärke des Tones, auf der Analogie seines Tones mit andern Tönen, die zu den ungewollten unerwarteten Erscheinungen gehören, und auf seinem Zusammenhang mit andern unerwarteten Bewusstseinszuständen. Das innere Wort dagegen wird meist nur auf Grund der Abwesenheit einer äußeren Warnehmung dem Bewusstsein zugeschrieben. Man könnte vielleicht meinen, dass die Worte, die Elemente des Satzes, als vergangene und wiederkehrende Bewusstseinszustände positiv wiedererkannt würden, während die Sätze als Neubildungen uns in Ermangelung äußerer Warnehmung subjectiv erschienen; aber hier tritt eben die Abschwächung des Bewusstseins durch Wiederholung und Gewohnheit ein. Worte, die uns geläufig sind, tauchen nicht als Erinnerungen auf, sie verlieren sehr bald allen Wert und allen Charakter als Erinnerungen. Wer denkt daran, wie er sie erworben hat? Sie sind fortan nur Mittel und Werkzeuge des Gedankens. Das uns geläufige Wort hat keinen eigenen Wert, ist nur Teil und Träger der Idee; als früherer Bewusstseinszustand ist es uns gleichgültig geworden. Höchstens bei neugelernten, neugebildeten Worten findet eine kurze Zeit lang eine wahre Recognition statt, ebenso bei den halbgewussten Wörtern einer fremden Sprache, die wir zu lernen anfangen, oder bei den

Worten eines auswendig gelernten Gedichtes, das wir uns aufsagen, ohne es schon zu beherschen; aber alle diese und ähnliche Fälle sind Ausnahmefälle. Gewöhnlich erscheint die Rede als innere Rede nur, weil ihr der Charakter der äußeren Rede fehlt. So erklärt es sich auch, dass die innere Rede leicht ganz übersehen und mit dem Gedanken verwechselt wird. Das innere Wort ist eins der bescheiden stilltätigen Wesen, die ihre Pflicht tun, ohne viel von sich reden zu machen.

(Schluss folgt.)

Berlin. C. Th. Michaëlis.

Schlussbemerkung zu dem Aufsatz:

Kant und der Eudämonismus.

Nachdem ich die meinem Aufsatz über Kant und den Eudämonismus von Prof. Steinthal angefügte Note gelesen, glaube ich um so mehr Veranlassung zu haben ihm für die Bereitwilligkeit, mit der er in der Zeitschrift für Völkerpsychologie einer gegnerischen Stimme Gelegenheit sich auszusprechen gegönnt hat, aufrichtige Anerkennung zollen zu sollen. Für ihn ist der Eudämonismus eine res judicata und er hat dennoch in einer, sein Billigkeitsgefühl gewiss ehrenvoll belegenden Weise einen Verurteilten zu Wort gelassen. Gestatte er mir denn nun auch noch eine kurze Abwehr gegen verschiedene seiner Bemerkungen (S. 280—289), die, meine ich, weniger aus der Grundverschiedenheit unserer Ansichten, die hier natürlich nicht zum Austrag zu bringen ist und auf die ich mich daher an dieser Stelle nicht einzulassen gedenke, als aus Misverstand meiner Worte und der Tendenz meiner Arbeit entstanden sind. Wenn ich z. B. von der Voraussetzung als von einer selbstverständlichen ausgegangen bin, dass eine zu schaffende Ethik »mit den Resultaten unserer Erkenntnis auf anderen Gebieten in Uebereinstimmung« zu stehen habe, so liegt darin zunächst doch

nichts weiter als eine einfache Anwendung vom Wesen der Erkenntnis. Jede Erkenntnis eines Gegenstandes lehrt uns denselben in seinem Zusammenhang betrachten, und so kann auch die Gesammterkenntnis, d. h. die Weltanschauung, nur auf dem Zusammenhang aller Einzel-Erkenntnisse beruhen, aus welchem die Ethik, da sie mit jener in innerster Congruenz bleiben muss, sich doch nicht loslösen, nicht herausfallen darf. Diese dürfen, wie L. Feuerbach einmal sagte, »sich nicht wie Hund und Katze angrinsen, sondern müssen in eine Flamme zusammenlodern«. Weiter sollte damit nichts gesagt sein.

Hieß es dann — (übrigens in dem Artikel der »Gegenwart«, auf den Prof. Steinthal Bezug genommen, nicht in dem, welchen ich im Grunde hier zunächst zu vertreten habe) —: diese Erkenntnis auf anderen Gebieten entziehe uns in steigendem Maße die Möglichkeit den Menschen aus der Einheit der Lebewesen unseres Planeten loszulösen, so war damit nicht gemeint und auch nicht gesagt, dass uns ein Wolfs- oder ein Schafs-Gesetz binde. Denn erst die Anwendung des als allgemein vorausgesetzten Gesetzes die Lust zu suchen, den Schmerz zu fliehen im Wolfs- oder im Schafssinne würde aus demselben ein Wolfs- oder ein Schafsgesetz machen und dass eine gleichartige Anwendung desselben für Mensch und Thier bestehe, habe ich ja nirgends behauptet. Ich habe aber überhaupt auch das bloße Vorhandensein des eudämonistischen Gesetzes für den Menschen nicht etwa aus der Unmöglichkeit denselben aus der Einheit der Lebewesen loszulösen deducirt, sondern demselben eine ganz andere selbständige Beweisführung (269. 270) zu Grunde gelegt, finde aber allerdings einen Vorteil darin, wenn man auf diese Weise dazu gelangt in einer wichtigen grundgesetzlichen Beziehung eine gemeinsame Basis für Tier und Mensch anzuerkennen. Denn mag man von der Descendenz-Theorie so viel oder so wenig gelten lassen wie man will, so scheinen mir doch genügende Anhaltspunkte gewonnen, um wenigstens die Tendenz zu rechtfertigen dem Zusammenhang des Menschen mit der Tierwelt im Sinne einer größeren Einheit-

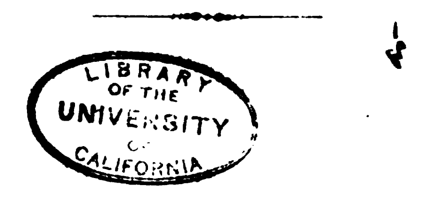
lichkeit nachzuforschen. Eine allgemeine Vermutung spricht für dieselbe und spricht daher auch für die Wahrscheinlichkeit der Gültigkeit des eudämonistischen Grundgesetzes auch für den Menschen. Wenn man freilich aus mir unverständlichen Gründen die Gültigkeit dieses Gesetzes selbst für das Tier in Abrede stellt (p. 282), so erleidet die Frage eine Verschiebung, der Streitpunkt ist an eine ganz andere Stelle gerückt. Im übrigen widersteht mir und widerstehe ich der rohen Anwendung sogenannt darwinistischer Theorien auf das ethische Gebiet so sehr, dass ich noch in meinem »Optimismus als Weltanschauung« (p. 361 (»die stetig vorschreitende Emancipation von der Lebensregel der Bestie« (mit einem Audruck von G. Weiß) als die Aufgabe und Bedingung der menschheitlichen Entwickelung anerkannt habe. —

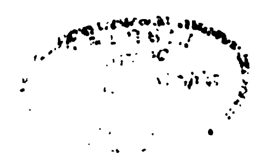
Die beiläufige Erwähnung eines Epikur angehörigen Ausspruchs, von dem ich sage, dass er im Eudämonismus als Naturgesetz angeschaut wird, zieht mir die Bemerkung zu, dass man auf diese Weise allerdings im Handumdrehen aus jedem fliegenden Wort Naturgesetze machen könne. Ja, citire ich den Ausspruch Epikurs denn als Fundament? Gebe ich weiter keine Begründung, keine wissenschaftliche, von Epikur unabhängige Deduction des eudämonistischen Hauptlehrsatzes? Zwei Seiten später (286) greift mich mein Gegner ja selbst wegen eben dieser Deduction an, insofern ihr eine mangelhafte Theorie der Gefühle zu Grunde liege. Also ist sie doch wenigstens vorhanden — um so unverständlicher erscheint mir dann aber, was mir in Betreff des Citats aus Epikur Schuld gegeben wird. — Ferner wirft mir Prof. Steinthal vor, dass ich Kant statt ihn zu ergänzen widerlegen wolle und das mit der Behauptung thue, dass bei ihm die Unmoralität des Menschen unbegreiflich werde, was Kant doch schon selbst zugestanden habe. Ich constatire nach Steinthal also nur eine Lücke und behaupte dann das gerade Gegenteil. Das sei eben so leicht, als es sicher in Irrtümer führe. Diese ganze Anschuldigung trifft mich meines Erachtens mit denkbar größtem Unrecht. Meine angebliche Widerlegung Kants beruht doch darin, dass ich durch eine

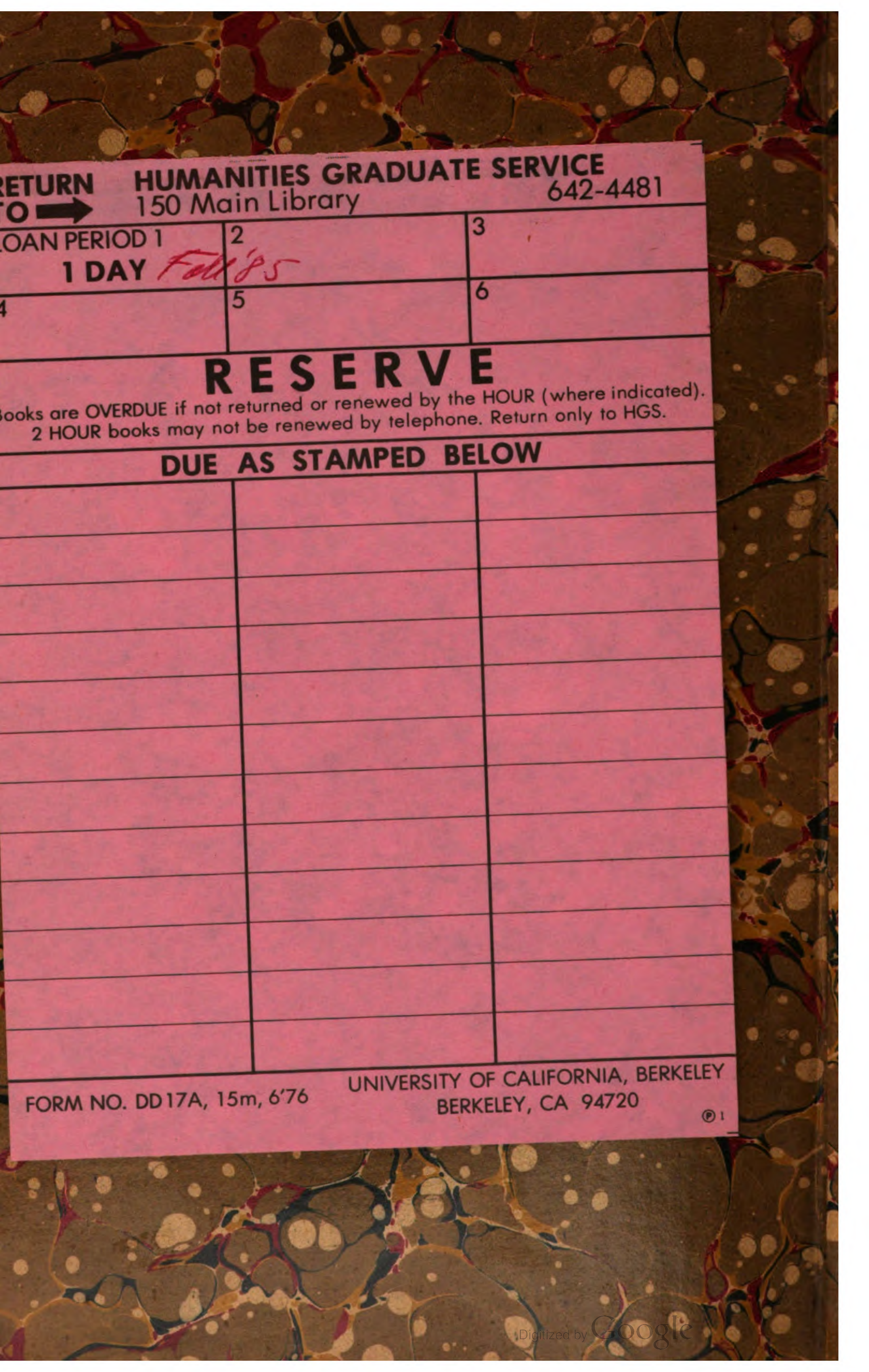
genaue psychologische Analyse des Gewissensvorganges zu zeigen mich bemühe, daß dasjenige, was bisher außer allem Zusammenhang, ja in directem Widerspruch mit der eudämonistischen Anschauung zu stehen schien, so dass die salto mortale Annahme einer diese umstoßenden freien Willkür im Kant'schen Sinne unausweichlich schien, sehr wohl mit der eudämonistischen Anschauung, für die ich aus allgemeinen, in meiner Abhandlung erörterten Gründen eintrete, in Einklang zu setzen ist. Da mir die älteren Eudämonisten hierin nicht genug thun, namentlich den Kant'schen rocher de bronce des Gewissens nicht zu bewältigen vermochten, so dass im Gegenteil Kant in meinem Augen ihnen gegenüber im Rechte bleibt, so verstärke ich ihre Argumente. Ich ergänze sie, da ich von meinem Standpunkt aus Kant nicht ergänzen kann, u. A. durch eine Vertiefung des ethischen Momentes des Eudämonismus, die mir sehr wesentlicher Natur zu sein scheint, da sie den Nachweis enthält, dass der Gewissenhafte das Gesetz alles Seins, das Seins-Gesetz als sein Gesetz ergriffen hat. Will man darin aber auch keine Bedeutsamkeit anerkennen, so wird man doch zugestehen müssen, dass hierin mehr enthalten ist als die bloße Behauptung des Gegenteils einer von Kant bereits zugestandenen Lücke.

Hiermit schließe ich und will nur noch die Bemerkung hinzufügen, dass sowenig ich von meinem Standpunkt aus den auf S. 288 aufgestellten Thesen zuzustimmen vermag, ich doch den Eudämonismus, wie ich ihn verstehe, nicht hinlänglich als pythagoreischen Lehrsatz betrachte, um der Ethik von Prof. Steinthal, welche die genauere Durchführung jener Sätze bringen soll, nicht s. Z. die volle Aufmerksamkeit, die ihr gewiss gebührt, zuzuwenden.

Dresden. Julius Duboc.









GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY
B000785682
YC 01725
109081
CALIF. HALL
Digitized by Google

